STOKER

DAS GEWISSEN

UC-NRLF
$B 43 705

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

Digitized by Google

SCHRIFTEN ZUR PHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

MAX SCHELER
O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
A. D. UNIVERSITÄT KÖLN

II.

DAS GEWISSEN

VON

DR. H. G. STOKER

1 9 2 5

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

DAS GEWISSEN

ERSCHEINUNGSFORMEN UND THEORIEN

VON

H. G. STOKER

DR. PHIL. (KÖLN), M. A. PHIL. (SÜDAFRIKA),
SENIORLEKTOR AN DEM UNIVERSITÄTSKOLLEGIUM
ZU POTCHEFSTROOM, TRANSVAAL (SÜDAFRIKA)

1925

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

BJ1471
S7

COPYRIGHT 1925 BY FRIEDRICH COHEN IN BONN
DRUCK VON MÄNICKE & JAHN A.-G., RUDOLSTADT

Digitized by Google

Meinen Eltern

dankbar

in Liebe gewidmet

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALT

Abschnitt A. Einleitung

Kapitel 1: Vorbemerkungen 1

Kapitel 2: Die Vieldeutigkeit des Gewissens 5

Interlude: Die Gewissenstheorien des Mittelalters und von Butler, Kant, Schopenhauer, Nietzsche und Freud 25

Abschnitt B. Das Wesen des Gewissens

Kapitel 3: Der Intellektualismus und das „böse Gewissen" 57

Kapitel 4: Der Intuitionismus „ „ „ „ 87

Kapitel 5: Der Voluntarismus „ „ „ „ 106

Kapitel 6: Der Emotionalismus „ „ „ „ 138

Kapitel 7: Andere echte Gewissensphänomene (das gute, das warnende Gewissen usw.) und die Zusammenfassung über das Wesen des Gewissens 192

Abschnitt C. Die Entwicklung des Gewissens

Kapitel 8: Die genetische Problematologie des Gewissens 212

Kapitel 9: Einige Entwicklungslehren des Gewissens 224

Abschnitt D. Die „Geltbarkeit" des Gewissens

Kapitel 10: Die „Geltbarkeit", Fehlbarkeit, Vertraubarkeit und Erziehbarkeit des Gewissens 255

Namenverzeichnis 278

001268 Digitized by Google

Digitized by Google

VORREDE DES HERAUSGEBERS

In der ersten der philosophischen und soziologischen Arbeiten, die diese Schriftenreihe eröffnet, in der Arbeit des Herrn Dr. Landsberg über „Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie", sind die allgemeinen Gesichtspunkte umschrieben worden, die den Herausgeber der Reihe leiten. Die Reihe, deren ausgelesenes Material erheblich gewachsen ist und nur um der Ungunst der Verlagsverhältnisse willen eine Zeitlang zurückgehalten werden mußte, wird nun in geringen Zeitabständen fortgesetzt werden. —

Wir beginnen ihre Fortsetzung mit einer, die Bereiche der Ethik, der deskriptiven und genetischen Psychologie moralischer Phänomene und der Religionsphilosophie berührenden Untersuchung über „Gewissensphänomene" aus der Feder von Herrn Dr. Hendrik G. Stoker aus Johannesburg (Südafrika), der z. Z. die Stelle eines Senior-Lektors der Philosophie und Psychologie an dem Universitäts-College zu Potchefstroom (Transvaal) bekleidet.

Der Herausgeber hat in seinem Buche „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", S. 329ff., und in seiner Abhandlung über „Reue und Wiedergeburt" einige der durch die Gewissensphänomene erwachsenden Probleme zu vertiefen und nach seiner Methode vorangehender phänomenologischer Analyse und folgender theoretischer Deutung in ihrer Lösung zu fördern gesucht. Diese Arbeiten bezeichnen den Ausgangspunkt für die neuen und selbständigen Versuche des Verfassers.

Verglichen mit dem Bestande streng wissenschaftlicher Arbeiten, die wir in deutscher Sprache über das Gewissen, seinen Ursprung und Geltungswert besitzen (der Verfasser führt sie fast vollständig auf und wägt ihren Wert ab), ist des Verfassers Untersuchung nicht nur die analytisch tiefdringendste, sondern auch die allseitigste, und — was die kritische Verwertung alter, neuer und neuester Literatur betrifft — auch vollständigste Arbeit, die wir über den schon — wie der Verfasser eingehend zeigt — sprachlich so vieldeutigen und schwer abgrenzbaren Tatbestand

Digitized by Google

der „Gewissens"phänomene besitzen. Die allseitigste nenne ich sie, da sie das Problem gleichzeitig sprach-psychologisch, wesens- und deskriptiv-phänomenologisch, onto- und phylogenetisch, metaphysisch und religions-philosophisch von allen Seiten her gleichsam umringt, auch die tier-psychologische und entwicklungs-psychologische, ferner die patho-psychologische Seite der Sache zwar keineswegs erschöpft, aber doch in höchst wertvoller Weise fördert. Der Verfasser berücksichtigt deutsche, holländische und englische Literatur (gemäß seiner eigenen Bildungsgeschichte) ungefähr in gleichem Maße, stellt das Problem in die Geschichte der großen ethischen Systeme und der Philosophie selbst, gründlich und umsichtig ein und sucht auch aus den kühnen und einseitigen Deutungen, die das „Gewissen", die „Schuld", die „Reue" usw. bei Fr. Nietzsche und S. Freud gefunden haben, ferner aus den großen dichterischen Verkörperungen der Gewissenskonflikte bei Shakespeare, Dostojewski, Tolstoi usw. das Beste für seine Aufgabe herauszuholen. Im Gange seiner Darstellung dürfte das ernste Ringen um lebensdichte und lebensnahe, aus aller Symbolik die Worte und aus aller Willkür rationaler Deutungen die Phänomene selbst heraushebende Erfassung und Entschleierung der elementarsten Erlebniseinheiten, die den konstanten Elementen der Wortbedeutung „Gewissen" und ihren fremdsprachlichen Synonymen und Analogas Erfüllung geben, das Beste und Förderlichste darstellen. Mit ausgezeichneter Beherrschung der Methoden wesensphänomenologischer Analyse stellt der Verfasser den Lebensnerv des „Gewissens" heraus.

Die Herkunft des Verfassers aus dem religiösen und kulturellen Lebenskreis des holländisch-burischen Calvinismus prädisponierte ohne Zweifel den Verfasser in hohem Maße für die Untersuchung einer inneren und individuellen Lebensmacht, die kaum je in der Welt in solcher Reinheit, Strenge, Kraft und Tiefe empfunden worden ist als in den besten Zeiten jenes religiös-christlichen Heroismus, den die Religionsgeschichte an den Namen Calvins knüpft. Eine diskrete Färbung dieser Art und Form eines ebenso herben und souveränen, als in den inneren individuellen Mächten des Gemütes fast ausschließlich gottgebundenen Lebens- und Weltgefühls liegt auch über den Untersuchungen des Verfassers. Wie immer man wertend stehe zu diesem gewaltigen historischen Lebenskreise — für eine Untersuchung der Gewissensphänomene ist er sicherlich eine besonders

Digitized by Google

günstige Disposition. Freilich ist in ebenderselben Tatsache vielleicht auch mancherlei Grenze gegründet, die der Untersuchung des Verfassers nach der Überzeugung des Herausgebers zukommt. Trotz seiner streng wissenschaftlichen Haltung unterschätzt der Verfasser unseres Erachtens ebensosehr den sozialen als den evolutiven Faktor, der dem Gewissen — auch wenn man von dem Inhalt und objektiven Wert seiner sog. „Aussagen" absieht — zukommt; er überschätzt ebendamit vielleicht auch die Konstanz und die Eindeutigkeit seiner geschichtlichen Erscheinung und würdigt jene Gruppe von moralischen Gefühls- und Wertblinden nicht genügend, denen das Gewissen wirklich und ernsthaft vollständig zu fehlen scheint. Die metaphysische und religionsphilosophische Verwertung, die ferner der Verfasser dem Gewissensphänomen zugunsten seiner theistischen metaphysischen Überzeugung in einer stark von H. Newman bestimmten Methodik zuteil werden läßt, dürfte — so tiefgedacht sie ist — kaum eine so eindeutig geforderte sein, als es bei dem Verfasser den Anschein gewinnt. Um dieser Grenzen seiner Einstellung willen bedeuten auch die entwicklungspsychologischen Ausführungen des Verfassers (Tier, Kind usw.) noch nichts Abschließendes. Der Forschung ist in dieser Richtung noch ein weites Feld gegeben.

Sind also die vielseitigen und zum großen Teil noch so dunklen Fragen, die sich an die Behandlung der drei Hauptprobleme des Verfassers knüpfen: Was ist das Gewissen? Wie entwickelt es sich? Welche Geltung kommt seinen Regungen zu? durch die Arbeit des Verfassers noch keineswegs vollständig gelöst, so wird doch seine eingehende und tiefdringende Bearbeitung eines Problems, das die einschlägigen Werke der Psychologie — aber auch die bisherigen Monographien — meist in ganz unzureichender Weise behandeln, für alle fernere Forschung einen bedeutsamen Markstein bilden.

Köln, im Januar 1925. Max Scheler.

Digitized by Google

VORREDE DES VERFASSERS

Man unterscheidet vielfach das „moralische Gewissen" vom „religiösen Gewissen". Wenn man das Gewissen als Gewissen zu erfassen sucht, ist diese Unterscheidung nicht eine so prinzipielle, wie sie manchem erscheint. Nur wenn man das „religiöse Erlebnis" im „religiösen Gewissen" vergleicht mit dem „nur moralischen Erlebnis" im „moralischen Gewissen", erscheint uns diese Unterscheidung eine prinzipielle. Obwohl das „religiöse Gewissen" vielleicht eine „zartere", „feingefühligere", „reinere", „den tieferen Sinnbedingungen des Wesens des Gewissens mehr entsprechendere" Erscheinung sein könnte, hat diese Arbeit sich hauptsächlich dem sog. „moralischen Gewissen" zugewandt, weil es eben am schwierigsten ist, das Gewissen als moralisches Phänomen von den übrigen moralischen Erscheinungen zu unterscheiden; erst diese Abgrenzung kann uns das Gewissen in seinem eigenartigen und einzigartigen Charakter geben.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis verschiedener Entwicklungsphasen meiner Gewissensauffassung. Anfangs war es meine Ansicht, daß die intellektualistische und relativistische Auffassung des Gewissens die richtige war, ich fand mich aber nach eingehender, phänomenologischer Forschung der Gewissenserscheinungen und nach einer historisch-kritischen Untersuchung der Gewissenstheorien genötigt, den tiefsten Gewissenskern emotionell zu verstehen. Noch weitere Untersuchungen ergaben, daß die Gewissenserscheinungen in ihrem tiefsten Sinn, in ihrer Einheit und Eigenart primär nicht von der formellen Seite her verstanden werden können, wie man gewöhnlich das Gewissen zu bestimmen versucht, wenn man z. B. das Gewissen als Akt der Vernunft, Intuition, Urteil, Trieb, Wille, Gefühl oder dergl. erfaßt haben will. Erst von der materialen Seite her, erst von der objektiven, reellen Gegebenheit, wogegen das Gewissen sich regt, her ist die prinzipielle Möglichkeit gegeben, das Gewissen als eine in sich einheitliche und einzigartige Gruppe von Erscheinungen in ihrer

Digitized by Google

wirklichen Tiefe, ihrem Sinn und Charakter nach eindeutig zu erfassen. Auf Grund dieser Einsichten ergaben sich als Principien, nach welchen das Gewissen meines Erachtens verstanden werden muß, und welche mit den folgenden „Schlagwörtern" — insofern „Schlagwörter" eine Auffassungsweise bezeichnen können — angedeutet werden, nämlich: Emotionalismus, Objektivismus, Personalismus und Absolutismus.

Der Kern des Gewissens ergab sich, nachdem alle zeitlichen, relativen und zufälligen Bedingungen abgeschält waren, als ein über-biologisches Faktum, genau so wie in der Wesensschau, in dem Vorziehen der Werte ihrer objektiven Rangordnung gemäß, in dem Erfassen des Schönen, in den religiösen Erlebnissen usw. über-biologische Akten uns gegeben sind auf Grund eines über-biologischen Prinzips, des Geistes. Hier möchte ich auf die Untersuchungen Schelers und Buijtendijcks hinweisen. Dieser Gewissenskern ist ebensowenig aus dem „Nur-biologischen" ableitbar wie die andern soeben genannten „geistigen" Akten. Das Prinzip einer graduellen Entwicklung von dem „Biologischen" zu dem „Über-biologischen" könnte hier nicht aufrechterhalten werden. Die Gewissensfurcht z. B. aus libidinöser Furcht oder biologischer Furcht vor „Strafe" graduell sich entwickeln zu lassen, wäre hiernach unmöglich. Andererseits aber hat das konkrete zufällig-erscheinende Gewissen zweifellos viel Relatives, viel soziologisch Erworbenes und viel biologisch Bedingtes an sich. Krankheit, tieferschütternde Erfahrungen aller möglichen Art, Mißgeschick, Wohlfahrt, Verliebtheit, Erfolg und Erfüllung der Erwartungen usw. können alle auf das Erscheinen des Gewissens Einfluß haben. Man kann das Gewissen nicht genug in der konkreten Fülle des Lebens eingebettet und damit verkörpert sehen. Soziologisch bedingte Kenntnisse und Einsichten in die moralischen Werte, Gesetze, Normen usw. üben ebenfalls tiefdringenden Einfluß auf das Gewissen aus. Relative Faktoren psychogenetischer und phylogenetischer Art sind durchaus mit-bestimmend für das Gewissen. — Der Kern des Gewissens führt uns zu einem Absolutismus; die Schalen des Kernes zeugen von einem Relativismus. Das Gewissen selbst fordert unbedingten Gehorsam und behauptet seine Unfehlbarkeit und Autorität; die Erscheinung des Gewissens ist an unzählige, relative, erworbene, unsichere Faktoren gebunden. Die Geschichte des Gewissens hat immer wieder versucht und wird immer wieder versuchen, diesen zugespitzten Dua-

Digitized by Google

lismus zu lösen. Radikal einseitig sind alle Theorien, die das Gewissen nur als Produkt biologischer oder sozialer Geschehnisse ansehen; ebenso einseitig sind alle Theorien, welche die sozialen, biologischen und evolutiven Faktoren nicht anerkennen. Auf Grund der objektiven Phänomene habe ich versucht, meinen Einsichten gemäß, beiden Seiten des Gewissens gerecht zu werden.

Da vorliegende Arbeit (ursprünglich als Dissertation geschrieben) eine erste Periode meines Lebens abschließt und eine zweite einleitet, möchte ich diesen kurzen Vorbemerkungen noch einiges Persönliches hinzufügen:

Diese Schrift ist in Liebe meinen Eltern gewidmet als ein Zeichen der Dankbarkeit für alles, was sie meinetwegen liebevoll getan und geopfert haben, und dafür, daß sie mir es ermöglichten, meine Studien soweit durchzuführen, ungeachtet der hohen Kosten eines dreijährigen Auslandsstudiums. Auch denke ich ehrfurchtsvoll und dankbar zurück an die gründliche und vielseitige Erziehung, die mir durch sie zuteil wurde.

Auch meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Max Scheler, bin ich sehr zu Dank verpflichtet für die Vertiefung meiner Einsichten in den wichtigsten philosophischen, psychologischen und soziologischen Problemen, sowie für die Bildung vielseitiger Interessen und vielseitiger Würdigung der wissenschaftlichen Problematik. Sein Ringen um die Wahrheit, insbesondere um die absolute Wahrheit, seine tiefdringenden Einsichten in die Wesens- und Wertzusammenhänge der ontischen Gegebenheiten und ihre Erscheinungen, und seine vielseitigen, beinahe alle Gebiete der Wissenschaft überschauenden Kenntnisse waren für meine Bildung von grundlegender Bedeutung. Meine Studienzeit in Köln unter Herrn Professor Scheler wird stets schöne und angenehme Erinnerungen, auch persönlicher Art, in mir wachrufen.

Ferner möchte ich Herrn Prof. Dr. F. J. J. Buijtendijck (Groningen), dem ich persönlich und in Beziehung auf meine europäischen Studien sehr verpflichtet bin, dankbar erwähnen.

Die Vorlesungen und Übungen der Experimentalpsychologen Prof. Wertheimer (Berlin), Prof. Köhler (Berlin) und Prof. Lindworsky (Köln), sowie des Soziologen Prof. Sombart (Berlin) und des Pädagogen Prof. Spranger (Berlin) habe ich mit Interesse gehört.

Digitized by Google

Was meine wissenschaftliche Bildung während meines Studiums an dem „Universitäts-College" zu Potchefstroom (Transvaal, Südafrika) betrifft, möchte ich an dieser Stelle besonders meine hochverehrten Lehrer Prof. Dr. D. J. du Toit (Rektor der Theologischen Schule) und Prof. Dr. F. Postma (Rektor des Universitäts-College) verbindlichst erwähnen. Weiterhin möchte ich nennen den vor kurzem gestorbenen und von seinen Studenten allgemein geliebten und verehrten Prof. J. Kamp, auch Prof. Dr. S. P. E. Boshoff und Prof. Dr. S. O. Los, der sich jetzt in dem Haag befindet; überdies möchte ich nicht unerwähnt lassen meinen Freund Prof. J. C. van Roay, M. A.

Dem Verlag Friedrich Cohen bin ich dankbar für die Drucklegung dieser Arbeit trotz der schwierigen Verlagsverhältnisse.

Hendrik Gerhardus Stoker.

Johannesburg, Südafrika, 24. Februar 1925.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

ABSCHNITT A

Einleitung

KAPITEL 1

Vorbemerkungen

Eines der interessantesten, tiefsten und wichtigsten Probleme der Tiefenpsychologie[1] (und damit der Psychologie überhaupt) ist die Frage, was eigentlich das Gewissen, insbesondere das böse Gewissen sei — dieses, die ganze Person für sich in Anspruch nehmende Erlebnis, diese im Menschen eine so überaus wichtige Rolle spielende Macht, dieses für den Forscher so rätselhafte und für den Gewissensgeplagten so evidente und selbstverständliche Phänomen; — ein Phänomen, welches in dem einen Menschen als entsetzliche Furcht hervortritt, auch da, wo biologisch und sozial kein Anlaß zur Furcht gegeben ist und ihn wegtreibt in die Flucht immer weiter und weiter und ihn in jedem beliebigen Menschen seinen Verfolger erblicken läßt, welches in dem anderen als unaussprechliche Scham waltet und ihn wünschen läßt, in das tiefste Nichtsein zu versinken, welches in einem dritten als unendliche Trübsal und liebevolle Trauer Reueakte auslöst und versöhnend, beruhigend wirkt, welches in einem anderen wieder als Magnetnadel wirkt, anzeigend, wo ein gefährlicher elektrischer Strom sich nähert, ihn warnend vor der nie mehr zu widerrufenden und ungeschehen zu machenden bösen Tat und ihn davon zurückhält. — Es ist kein alltägliches Phänomen, kein oberflächliches, es berührt den tiefsten Kern unserer Person, es scheint uns in unmittelbare Nähe zu der über uns stehenden persönlichen Gerechtigkeit und Liebe zu rücken, was wir in der Gewissensfurcht und Gewissensreue erblicken können. Es ist kein vages, unbemerkbares oder mystisch unfaßbares Erlebnis, nein, konkret, indivi-

1 Wie Buijtendijck Schelers phänomenologische Psychologie nennt. Siehe seine Artikel über Scheler in dem Wochenblatt „De Reformatie". Amsterdam 1921/1922.

Digitized by Google

duell, persönlich, intensiv, kräftig und deutlich regt sich dieses Phänomen in uns.

Und dennoch hat bisher die Psychologie dieses Phänomen sehr stiefmütterlich behandelt. Man schlage die Inhaltsregister beliebiger psychologischer Werke und Handbücher nach; es ist erstaunlich, wie wenig Beachtung und Anerkennung eben dieses Phänomen gefunden hat. Warum? Vielleicht, weil die Psychologie als eine noch so junge Wissenschaft selbstverständlich die mehr an der Oberfläche des Seelenlebens liegenden Probleme zur Hand nehmen und erst dieses Material durcharbeiten mußte, ehe sie den Grundproblemen der tiefsten Schichten sich widmen und die dafür erforderlichen Perspektiven des Seelenlebens durchschauen konnte; vielleicht auch weil die Psychologie in ihrem Anfang gerade unter dem Banne und Einfluß der mathematischen Naturwissenschaft und der naturwissenschaftlichen Methode des vorigen Jahrhunderts stand und sich nicht eher von den mathematischen und mechanischen Idealen und atomistischen Hypothesen losreißen konnte; vielleicht auch, weil dieses und verwandte Probleme nicht in der Interessenrichtung der psychologischen Forscher lagen, was wieder mit dem Zeitgeist eng verwandt war, — eine positivistisch gerichtete Wissenschaftstendenz muß von selbst dem tiefsten Wesen und Sinn dieser Art Phänomene den Rücken kehren.

Heute sieht man überall ein Erwachen zu neuen und menschlich wichtigeren Fragen. Die Psychologie steht in jüngster Zeit in einer neuen Phase. Phänomenologische Forschungen wie Schelers, Buytendijcks, Pfänders u. a., die gestalt-psychologischen Arbeiten Wertheimers, Köhlers, Koffkas u. a., kulturpsychologische Bemühungen Sprangers, psychoanalytische Studien Freuds, die Behaviour-psychologischen Werke Mc. Dougalls, um nur einige neue Richtungen in der Psychologie zu nennen, sind alle, wie verschieden sie auch im übrigen sein mögen, hierin einig, daß die ältere Form der naturwissenschaftlich-orientierten Elementenpsychologie und die frühere Assoziationspsychologie überwunden werden müsse, und daß an der ersten Stelle nicht die Elemente (die psychischen Atome), sondern das „Wesen", die „Gestalt", der „Einheitskomplex", die „Struktureinheit" als „Ganzheit" untersucht werden müssen, daß die mit diesen Worten bezeichneten Tatsachen die fundamentale Basis der Psychologie seien. In dieser heutigen Krisis erfährt die Psychologie eine neue Vertiefung, neue Interessen

Digitized by Google

entstehen für tiefere Grundprobleme, und es kann erwartet werden, daß demnächst die Psychologie auch dem „Gewissen" die verdiente Aufmerksamkeit schenken wird.

Obwohl die Psychologie uns bisher sehr wenig über das Gewissen gelehrt hat, findet dieses Problem in der Ethik (sowohl in der theologischen wie in der philosophischen) eine desto größere Beachtung. Hier aber ist meistens leider der psychologische Gesichtspunkt dem philosophischen, theoretischen und theologischen Interesse untergeordnet, was für das Gewissensproblem an sich und auch für die Theorien verhängnisvoll ist. Folglich herrscht dann auch in der Ethik in bezug auf dieses Problem ein völliges Chaos, ein bellum omnium contra omnes, — und zugleich eine labyrinthische Vieldeutigkeit des Begriffs. Man braucht nur die verschiedensten Definitionen in den verschiedenen ethischen Werken nachzuschlagen, um dieses zu sehen.

Das Gewissen wird gesehen als göttliches Orakel, als höchste Vernunftinstanz, als menschliches Urteil, als Gefühl, als Wille, als Trieb, als Instinkt; als moralische Gesamtnatur, als Verstandessyllogismus, als unfehlbar, als nicht „vertraubar", als in der Konvention gegründet, als Stimme der Gemeinschaft, als individuelle Subjektivität, als etwas Göttliches im Menschen, als biologisches „Schuld"erlebnis schon im Tiere, als Zustand, als Funktion, als Organ, als Tat usw. usw.

Wenn man sich unter solchen Umständen an das Gewissensproblem wagt, ist es von selbst geboten, nicht die Theorien, nicht die Geschichte des Problems, sondern die objektive Wirklichkeit, das wirklich erlebte „Gewissen" als Ausgangspunkt zu nehmen und nur die objektive Wirklichkeit über die Wahrheit der Theorien das letzte Wort sprechen zu lassen. Das will diese Arbeit; nicht das abstrakt gedachte oder theoretisch vorgestellte, sondern nur das objektiv wirklich bestehende Gewissen will sie in seiner Tiefe beschreibend zu erfassen versuchen und seinen Sinn zu verstehen trachten.

Vorher muß leider eine gleichsam chirurgische Arbeit geschehen. Das Wort und der Begriff „Gewissen" ist durch so große Vieldeutigkeit und Verworrenheit belastet, das geschnitten werden muß. Vieles, was gewöhnlich unter „Gewissen" verstanden wird, hat nichts damit zu tun. Der erste Teil dieser Arbeit wird versuchen, einen Überblick über die Vieldeutigkeit des Wortes und des Begriffes „Gewissen" und ihre Ursachen zu gewinnen und

Digitized by Google

einen Ausweg aus dem Vieldeutigkeitslabyrinth zu finden, um dann später feststellen zu können, wer in dieser kosmopolitischen Versammlung nur nach seinem Namen und wer nach seinem Blut zum Gewissensreich gehört.

Dann kann zum Problem selbst fortgeschritten werden. Hier müssen drei Problemstellungen scharf getrennt werden, was vielfach nicht getan worden ist und der Lösung des Problems verhängnisvoll war. Die drei Hauptfragen sind:

a) Was ist das Gewissen seinem Wesen nach?

b) wie ist es in dem Individuum oder in der Gemeinschaft entstanden?

c) sind die Gewissensaussagen absolut gültig und „vertraubar"?

Diesen Wesens-, Entstehungs- und Geltbarkeitsfragen entsprechen die weiteren drei Abschnitte der Arbeit. Durchaus verfehlt ist die Stellungnahme Paul Reé's (und vieler anderer), der allein aus einer „Entstehung des Gewissens" (so heißt seine Arbeit) alle Probleme zu lösen denkt. Im Gegenteil, jeder Entstehungsfrage geht prinzipiell die Wesensfrage voran! Jedes Werden, Entstehen setzt ein Werdendes, ein Entstehendes voraus, welches erst in seinem Wesen erfaßt werden muß, wenn wir der Entwicklungsfrage gerecht werden wollen, sonst stellt man die Probleme und die Untersuchungen auf den Kopf. Hat man das Gewissen seinem Wesen und seiner Entstehung nach untersucht, dann kommt die Geltbarkeitsproblematik auch ins Klare.

Diese Arbeit ist aus einem regen Interesse für das so wenig verstandene Phänomen entstanden. Dennoch ist der Autor sich voll bewußt, daß er diesen Problemen nicht ganz gerecht werden kann, da dieses schwierige Problem jahrelange Arbeit mehrerer Interessierter erfordert. Vielleicht wird eine spätere Arbeit diese vertiefen. Nur durch eine Zusammenwirkung mehrerer Personen kann das wertvolle Gold aus dieser reichen Mine herausgeholt werden. Diese Arbeit will darum auch nur ein Beitrag, eine psychologisch-philosophische Studie sein zur Vertiefung des Gewissensproblems. — Nicht alle in dieser Arbeit behandelten Probleme des Gewissens sind gleich eingehend behandelt worden, — einige sind nur angedeutet oder gestellt worden, sofern eine tiefere Behandlung dieser uns zu weit von den Hauptproblemstellungen abführen würde; doch wurde auch auf diese hingewiesen, sofern sie neues Licht auf das Phänomen selbst werfen und für den metaphysischen Zusammenhang, Sinn und Wesen des Phänomens wichtig sind.

Digitized by Google

KAPITEL 2

Die Vieldeutigkeit des „Gewissens"

„Es gibt vielleicht auf dem ganzen weiten Gebiete der Ethik keinen zweiten Begriff, mit dem soviel Mißbrauch getrieben würde, der von verschiedenen Darstellern in so mannigfacher und schwankender Weise gebraucht, und um den absichtlich und unabsichtlich soviel mystisches Dunkel gelagert worden ist, als der Begriff des Gewissens," klagt Jodl[1]. Jedem, der entweder die unzähligen volkssprachlichen Verwendungen dieses Wortes betrachtet, oder der die wissenschaftlichen Bibliographien über das „Gewissen" durchblättert und vergleicht, was Philosophen, Theologen und Psychologen durch die Jahrhunderte hindurch unter „Gewissen" (conscience, la conscience morale, geweten, conscientia, συνείδησις) verstanden haben, und der die Grundeinheit in diesem Chaos zu durchschauen wünscht, wird zumute sein wie einer Versuchsperson, die sich in einem psychologischen Experiment minutenlang mit optischen Täuschungen beschäftigt hat und am Ende ihren Zustand wiedergibt mit den Worten „alles wird mir wirr, alles dreht sich, läuft und verschmilzt durcheinander; mit der größten Willensanstrengung vermag ich in diesem Augenblicke das wirklich Objektive nicht zu erfassen". Kein Wunder, daß Richard Rothe das Wort Gewissen ganz aus der „Synagoge der Wissenschaftssprache" hinauswerfen und andere Namen für die Sache setzen will, „weil wir es als einen wissenschaftlich unanwendbaren Begriff fassen. Der Sprachgebrauch ist hinsichtlich derselben ein so ungeheuer chaotischer und vager, — eine Abgrenzung würde sprachliche Verwirrung mit sich bringen. — Das Gewissen umfaßt alle diejenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentliche moralische und religiöse Natur des Menschen kundgibt, — alles was wir in acht Begriffe zerlegt haben: moralische und religiöse Natur, moralischer und religiöser Sinn, moralischer und religiöser Trieb, moralische und religiöse Kraft[2]." Teilweise hat Rothe gewiß recht — ein so vieldeutiger Begriff (mit noch viel verschiedeneren Bedeutungen als die acht, in welche Rothe den Begriff zerlegt) kann wissenschaftlich nicht ohne Einschränkung gebraucht werden, aber viel zu mechanisch und atomistisch denkt Rothe das „Gewissen" hier. Gibt es denn

1 Jodl: Allgemeine Ethik. Berlin 1918. S. 326. 2 Rothe: Theologische Ethik. 1862II. S. 21—29.

Digitized by Google

keine Urphänomene, welche das „Gewissen" katexochen ausmachen? Erst wenn es diese nicht gibt und alle Wissensphänomene so atomistisch-individualistisch nebeneinander aufgestellt werden können, wie die acht Gewissensbegriffe von Rothe, hätte sein Protest und Vorschlag hier Sinn. Aber es gibt wohl solche Gewissensphänomene katexochen, worauf die anderen Gewissensbegriffe durch Ableitung, Abstraktion, Analogie usw. basiert sind und von denen aus sie auf andere Phänomene übertragen werden. Was hindert uns, diese Phänomene aufzudecken und als echte Gewissensphänomene von den anderen zu unterscheiden, speziell wo wir durch Adjektiva und attributive Bestimmungen alle diese Begriffe voneinander unterscheiden können? Es ist durchaus nicht sinnlos zu sagen, daß das „böse Gewissen" ein echtes Gewissensphänomen ist, und daß das „ratende Gewissen" oder das „Gewissen des 19. Jahrhunderts" mit dem echten Gewissensphänomen überhaupt nichts zu tun haben. Durch solche attributive Bestimmungen können all diese verschiedenen Gewissensbegriffe sehr gut gegenseitig abgegrenzt werden, — man muß sich nur darüber klar werden, was überall darunter zu verstehen ist. Durch diese mögliche Lösung ist es nicht notwendig, ein sprachlich mit vollem Leben vibrierendes Wort, das vielleicht mehr als alle anderen durch seine Verknüpfung mit den tiefsten menschlichen Erfahrungen Bürgerrecht in der Volks- und Wissenschaftssprache erworben hat, aus der Wissenschaft zu entfernen. Nur da, wo das Wort „Gewissen" durch andere Synonyma vertreten werden kann ohne Einschränkung des Begriffes, wo es z. B. nicht als Bezeichnung für ein persönliches Phänomen gebraucht wird, sondern für „moralische Erkenntnis überhaupt", da soll das Wort vermieden werden; sehr viele Verwirrungen werden verschwinden, wenn hierauf streng geachtet wird. So ist es z. B. eine unnötige besondere Belastung des Begriffes „Gewissen", wenn Oswald Külpe[1] — obwohl das Wort an dieser Stelle eine technische und wortökonomische Hilfe für ihn leistet — erörtert: „Nennen wir die Funktion, welche die sittliche Beurteilung (nicht nur in bezug auf die eignen Handlungen) vollzieht, das Gewissen, so bezeichnen die hier erwähnten Gegensätze verschiedene Anschauungen über die Herkunft des Gewissens —"

Es ist notwendig für die Untersuchung des Problems, zuerst einen Über-

1 Külpe: Einleitung in die Philosophie. 1921[10]. S. 348, § 4.

Digitized by Google

blick über die Vieldeutigkeit des Wortes und Begriffes Gewissen und über die Ursache desselben zu gewinnen.

Aus den folgenden Ursachen können wir diese Vieldeutigkeit verstehen:

a 1) Aus der in der Tiefe des Seelenlebens liegenden Beschaffenheit des Phänomens;

a 2) aus der ernstvollen und persönlichen Wichtigkeit des Phänomens;

b 1) aus dem etymologischen Ursprung des Wortes „Gewissen";

b 2) aus der psychologischen (im Gegensatz zur logischen) Entwicklung der Sprache (der Volksmund und das Dichterherz sind hier die größten Sünder);

c 1) aus einer falschen Logisierung des Begriffes „Gewissen" in der Wissenschaft;

c 2) aus der Stellung des Begriffes in den philosophischen Systemen, die doch wohl nicht einen Begriff zulassen konnten, welcher nicht in die Systeme „paßte", und das Wort sowie den Begriff „Gewissen" nur insofern verwendeten, als sie mit ihrer inneren Struktur verträglich waren.

a 1) Mit dem Gewissensbegriff ist viel gespielt worden. Der Volksmund, der Dichter, der Prediger, der Theologe, der Psychologe, der Philosoph haben alle an dem Spiel teilgenommen, — und dieser Begriff läßt so durchaus leicht mit sich spielen, denn:

Obwohl Ausdrücke seelischer Erlebnisse das Primäre sind, was wir an der uns gegebenen Welt erfassen, und nicht die einzelnen Farben, Töne, Dinge rund um uns, scheint die Entstehung der Sprache zu zeigen, daß wir die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge rund um uns primär benennen und begreifen können, und daß es schwieriger ist, Begriffe seelischer Erlebnisse zu erfassen und zu benennen. Das liegt wohl daran, daß das Namengeben und Begriffeformen einen reflexiven Akt impliziert; wir müssen von einem „ekstatischen Haben und Erfassen der Dinge" zu einem „Bewußtwerden der Dinge" kommen. Notwendig dafür ist eine Abstraktion der Dinge von dem Haben der Dinge und von dem nicht reflexiv bewußten Wissen um dieselben. Daß wir nun leichter unsere in Farben und Tönen gegebene Umwelt mit Namen benennen und abstrahiert von der Realität uns vorstellen und begrifflich erfassen können, als die seelisch-geistigen Erlebnisse, ist leicht verständlich; es ist eben viel schwieriger, unsere seelisch-geistigen Erlebnisse von uns loszutrennen, an ihnen zu abstrahieren und das Abstrahierte

Digitized by Google

begrifflich festzulegen. Darum werden Begriffe wie Gold, Blume, Pferd, Tinte usw. viel einheitlicher und eindeutiger erfaßt als Wille, Glaube, Gefühl, Begriff, „Gewissen". Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge unserer Umwelt sind uns überdies viel schärfer abgegrenzt gegeben als unsere seelisch-geistigen Erlebnisse; die letzteren scheinen immer ineinanderzufließen. Je tiefer die Lebensschichten sind, in denen ein Phänomen sich befindet, desto schwieriger ist es, sie einheitlich adäquat zu erfassen. Das „Gewissen" gehört zu den tiefsten Erlebnissen unserer Person und ist sehr schwierig aus der Tiefe herauszuholen und objektiv und abgegrenzt von anderen Erlebnissen zu erfassen und begrifflich festzulegen. Diese Schwierigkeit, das Phänomen objektiv begrifflich zu präzisieren, gibt mehr als je die Möglichkeit zur Verwischung der objektiven Grenzen und hierdurch zur Vieldeutigkeit.

a 2) Zweitens gehört das Phänomen zu den wichtigsten Erlebnissen jedes Menschen, weil es im Metaphysischen und Religiösen, d. h. im „Ewigen im Menschen" fundiert ist, sehr intensiv sich regt und durch seinen Ernst und seine Größe eine Hauptrolle unter allen seelisch-geistigen Erscheinungen spielt. Hierdurch hat es eine Triebkraft, um sprachlich, bildlich (in Sprichwörtern z. B.) und gedanklich festgelegt und mitgeteilt zu werden, und dadurch ist eine größere Tendenz vorhanden, denselben Namen auf verwandte naheliegende Erscheinungen zu übertragen, zu generalisieren, zu personifizieren und auf ganz andere Erscheinungen, die nur etwas Analoges zu den ursprünglichen Phänomenen sind, anzuwenden. Die hohe Lebensbedeutung des Phänomens und die Intensität seiner Regungen bilden also auch Triebkräfte und Ursachen für die Vieldeutigkeit seines Namens und Begriffes. (Man vergleiche mit dem hier Behaupteten, daß es eine häufige Erfahrung ist, daß Namen um so vieldeutiger sind, je mehr das Benannte im Mittelpunkt des Interesses einer Epoche steht. Dasselbe gilt für Namen von Dingen, die eine konstante Wichtigkeit für den Menschen haben, so z. B. heute das Wort „Leben".)

b 1) Etymologisch[1] entwickelt sich der Name „Gewissen" von einer um-

1 Man vergleiche zu diesem etymologischen Abschnitte die folgenden Werke:

a) Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. — Heyns: Deutsches Wörterbuch. — Grimm: Deutsches Wörterbuch. — K. Wander: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. 1867. — Reinsberg-Duringsfeld: Sprichwörter. — Lipper-

Digitized by Google

fassenderen, allgemeineren, vageren Bedeutung zu einer spezifischeren, bestimmten Bedeutung, welche wir in Redewendungen wie „mein Gewissen regt sich", oder „böses Gewissen" im Auge haben. Das deutsche Wort „Gewissen" (m. h. d. gewizzen, a. h. d. gewizzanni) hatte ursprüglich die Bedeutung von a) Wissen um etwas, oder Bewußtsein, b) Mitwissen mit anderen, also ein gemeinschaftliches Wissen und c) Kenntnis, Kunde. Unter Einfluß des lateinischen „conscientia" gewann dieser Begriff eine moralische Bedeutung als moralisches Bewußtsein, und hierdurch auch die engere Bedeutung des „Gewissens". Diese Nachbildung des lateinischen „conscientia" tritt zuerst bei Notker von St. Gallen (um 1000) auf, unter Aneignung des christlich-lateinischen Sprachschatzes. So auch hat sich das holländische „Geweten" unter Einfluß des lateinischen „conscientia" zu einem moralischen Begriffe umgebildet.

Im Französischen hat „la conscience" jetzt noch immer die Bedeutung des umfassenderen Begriffes „Bewußtsein", und erst „la conscience morale" hat die deutsche und holländische Gewissensbedeutung im weiteren und engeren Sinne. Auch das englische „conscience" war früher erst ein allgemeinerer Begriff, ein Wissen, ein Bewußtsein und gewann später die engere Gewissensbedeutung.

Alle diese Wörter führen uns auf das lateinische „conscientia" als Ursprung zurück. Auch hier sehen wir dieselbe Erscheinung. „Conscientia" hatte ursprünglich nicht die Gewissensbedeutung, sondern bedeutete auch ursprünglich a) communis complurium scientia; b) is animi status, quo quis alicuius rei sibi ipse conscius est; c) scientia, cognitio, doctrina, und

---

heide: Sprichwörterbuch. — Herzogs Real-Enzyklopädie der protestantischen Theologie.

b) Francs Etymologiese Woordenboek der Nederlandsche Taal. 1912. — Verwijs en Verdam: Middelnederlandsch Woordenboek. — Woordenboek der Nederlandsche Taal, 's Gravenhage 1889.

c) Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1911. — The Catholic Encyclopedia. New York 1908.

d) Littré: Dictionaire de la langue Française. — Nouveau Larouse Illustré. — Larouse: Dictionaire de la langue Française.

e) Thesaurus Latinae Linguae (Teubner). — Forcellini: Iotius Latinitatis Lexicon.

f) Thesaurus Graecae Linguae (Stephanus 1831). — Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. New York 1888.

Digitized by Google

gewann erst später die moralische Prägung als „moralisches Bewußtsein" und danach als „Gewissen", „intus hominis". Ob nun „conscientia" diese parallele Entwicklung selbständig gemacht hat, oder ob es unter Einfluß des stoischen συνείδησις die moralische Prägung gewann, konnte ich nicht ausfindig machen. Kähler[1] nimmt an, daß das lateinische „conscientia" sich selbständig neben dem griechischen „συνείδησις" entwickelt hat; aber aus inneren Gründen wäre es wahrscheinlich und möglich, daß sich die „conscientia" unter stoischen Einflüssen zu dem Gewissensbegriff entwickelt haben könnte.

Auch das griechische ἡ συνείδησις hatte ursprünglich nur die Bedeutung des „Bewußtseins", des Mitwissens und der Kenntnis und gewann erst unter Einfluß der stoischen Schule seine spezifische moralische Bedeutung. Chrysippus (zirka 200 v. Chr.) gebraucht das Wort noch im Sinne von „Bewußtsein"; Stobaeus, Diodorus usw. gebrauchen es schon im Sinne von „moralischem Bewußtsein" und „Gewissen". Diese Tatsachen der Etymologie, daß in allen diesen Sprachen der Name „Gewissen" etymologisch denselben Entwicklungsgang durchgemacht hat, nämlich von dem allgemeineren Begriff des „Bewußtseins" durch den Begriff „des moralischen Bewußtseins" bis zu dem engeren Begriffe „des sich in uns regenden Gewissens", ist an und für sich auch schon ein Grund, warum unser Gewissensbegriff so ungeheuer vieldeutig ist.

Die Überschätzung etymologischer Beweiskraft führte zu einer Problemstellung, welche mit Hinsicht auf die erörterte, etymologische Entwicklung des Wortes „Gewissen" in den verschiedenen Sprachen letzten Endes an und für sich sinnlos ist. Man sah in der Zusammenstellung des Wortes zwei Teile, das „ge-", „con-", „συν-" auf der einen Seite und „wissen", „scientia", „εἰδέναι" auf der anderen Seite, und nun meinte man, den zweiten Teil, das „Wissen" in Beziehung zum Wesen des „Gewissens" (als ein Wissen, Urteilen, über den Wert meiner Handlungen usw.), zu verstehen, aber der erste Teil, das „ge-", „con-", „συν-", das „mit" im „Mitwissen", bot sehr viele Schwierigkeiten. Mit wem denn? Ist es ein Wissen mit Gott, mit Anderen, die Augenzeugen waren, oder mit sich-selbst? Und jede dieser drei Möglichkeiten bot ihre eigenen Schwierigkeiten. Die meisten entschlossen sich für die Auffassung des „mit" als „mit sich-selbst". Wenn man nun sieht,

1 Herzogs Real-Enzyklopädie.

Digitized by Google

daß alle diese Komposita in den verschiedenen Sprachen ursprünglich mit dem moralischen Begriffe „Gewissen" nichts zu tun hatten, daß alle „Bewußtsein" im allgemeinsten Sinne ursprünglich bedeuteten, dann ist es doch sinnlos, solche etymologischen Haarspaltereien zu treiben, — man könnte höchstens fragen, was das „mit" mit dem „Bewußtsein" (die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Gewissen"), d. h. mit einem reflexiven Wissen, zu tun habe. — Jedoch hat sich mit dieser Fragestellung ein wesentliches Problem verbunden, das schon vor jeder etymologischen Analyse gegeben ist, nämlich, daß im „Gewissen" immer ein Doppelpaar gegeben ist: Verurteilte — Richter; empirisches Ich — Ich-Ideal, oder gesolltes Ich; der Schuldige — der Gläubiger; und in diesem dualistischen Gegensatze ist immer mitgegeben, daß nicht nur einer dieser Antipoden allein von dem wichtigen Sachverhalt seiner Handlungsweise weiß, sondern die Intention des Phänomens deutet darauf hin, daß dem anderen Antipoden das gleiche bekannt ist. Dieses Problem knüpfte man irrigerweise an die etymologische Komposition des Wortes an und wollte jenes unter dem Deckmantel dieses lösen. Man fand in dem Worte die Bestätigung von etwas, was das Wort an und für sich in keinerlei Weise die Intention hatte zu bestätigen.

Ein sehr wichtiges Moment müssen wir hier betonen, auf welches wir später zurückkommen werden. Kähler[1] weist uns auf folgende merkwürdige Tatsache hin: „Jedenfalls aber eignet dem lateinischen Worte so wenig wie dem griechischen der Sinn eines gesetzgebenden Vermögens, oder des sogenannten ‚vorangehenden Gewissens' im strengsten Sinne des Ausdrucks." In beiden ist die moralische Haltung des „Gewissens" mehr retrospektiv, ist sie mehr das „nachfolgende Gewissen". Wo die Sprachen, speziell die lateinische Etymologie, so außerordentlich reich an „idiomatischen Ausdrücken" und an Sprichwörtern über das „Gewissen" sind, ist es doch sehr merkwürdig, daß bei ihnen kaum der Begriff eines „antreibenden, mutgebenden, gesetzgebenden Gewissens" vorkommt. Diese etymologische Tatsache weist schon darauf hin, daß diese Reihe von Phänomenen, welche eine Bewegungstendenz, einen Antrieb zur Realisation des Seinsollens zum Inhalt haben, nicht ohne weiteres mit der Reihe von Phänomenen, welche unter das „retrospektiv blickende und erregende Gewissen" fallen, verwechselt, oder sogar zusammengeschmolzen werden darf als zu ein und

1 Herzogs Real-Enzyklopädie.

Digitized by Google

demselben „Gewissen" gehörig. Mit Recht trennt Ritschl dann auch das „gesetzgebende Gewissen" streng ab von dem „rügenden Gewissen"[1].

Aus der Tatsache, daß alle diese Worte „Gewissen, geweten, conscience, la conscience morale, conscientia, ἡ συνείδησις" etymologisch dasselbe Grundwort haben: „wissen, scio, εἰδέναι", folgern verschiedene intellektualistisch eingestellte Denker, daß hierin ein Beweis läge, daß das Wesen des „Gewissens" in einem „Wissen", einem Wissensakt, einem Urteile liege und überhaupt nicht im Gefühl oder Willen liegen könne. Dieser etymologische Beweis des Intellektualismus ist aber sehr voreilig und beweist nicht das, was er beweisen sollte. Das einzige, was man mit Recht sagen kann über diese allgemeine etymologische Übereinstimmung des Gewissensbegriffes, ist, daß das „Wissen um etwas" irgendwie ein wesentlicher Faktor, eine notwendige Voraussetzung des Gewissensphänomens ist; mehr besagt diese Tatsache nicht, und gar nicht, daß das Wesen des „Gewissens" nur in einem Wissensakt oder sogar in einem Urteil liegen soll; es kann ja ebensogut in einer Gefühlsregung oder Willenstendenz liegen, die Etymologie könnte sehr wohl nur ein wesentliches Merkmal herausgenommen und das ganze Phänomen oder die ganze Gruppe der Phänomene damit benannt haben; Ausdrücke wie „mein Gewissen regt sich, fürchtet, drängt mich, usw." zeigen schon deutlich genug, daß im Wesen des Gewissens mehr liegt als nur ein Erkenntnisakt.

Bevor überhaupt das Wort „Gewissen", Conscientia, συνείδησις im Volksmunde Eingang gefunden hatte, waren die Gewissensphänomene schon längst da und bekannt, und das „Gewissen" wurde genau so deutlich wie nachher, nachdem ein einheitliches Wort dafür gefunden war, im Innersten empfunden[2]; bei Entbehrung eines solchen einheitlichen Wortes wurden alle diese Gewissensphänomene mit verschiedenen ihren Regungen entsprechenden emotionell-gefärbten Namen benannt. Das deutlichste Beispiel gibt uns die griechische Sprache; das Wort ἡ συνείδησις wurde ziem-

1 Ritschl: Über das Gewissen. 1876. 2 Sowenig der Mangel gewisser Farbennamen bei Homer darauf hindeutet, daß die betreffenden Farben in der Homerischen Epoche noch nicht empfunden wurden, sowenig bezeichnet das Fehlen eines einheitlichen Wortes für das „Gewissen", daß das Gewissen nicht erlebt wurde; — sehr häufig läßt sich sogar in der Entwicklung der Sprache feststellen, daß gerade die bekanntesten Dinge keinen besonderen Namen erhalten.

Digitized by Google

lich spät für „Gewissen" gebraucht. Die tragischen Dichter in der Blütezeit Griechenlands, sowie Homer, kannten das Wort nicht in dieser Bedeutung, und doch behandeln alle diese Dichter sehr viel die Gewissenserlebnisse. Man denke nur an Orestes' Flucht vor den Erinnyen, oder an Antigones Anerkennung des „natürlichen" Gesetzes, ihren Bruder gegen den Befehl des Tyrannen zu begraben. Eine wertvolle Arbeit zu dieser Frage hat uns W. H. S. Jones in der „Encyclopaedia of Religion and Ethics" (Edinburgh) gegeben. Er zeigt uns, welche verschiedenen griechischen Wörter eine moralische Prägung haben und im gleichen Sinne wie unser „Gewissen" gebraucht werden. Ausgehend von seiner intellektualistischen Gewissensauffassung sagt er: „Although there is embedded in the greek language the notion, in later times developed by philosophers, that virtue and sin have an intellectual side, yet the most common moral terms used in early times, refer to the emotional side of conscience." Er zeigt, wie von Homer bis zum Stoizismus alle die folgenden Wörter für die verschiedenen Gewissensphänomene gebraucht wurden in dem Sinne, wie wir das deutsche Wort „Gewissen" gebrauchen: „αἰδώς (αἰδέομαι), αἰσχύνη (αἰσχύνομαι), νέμεσις, σέβας, δίκη, το νόμιμον, φόβος, δέος, ἀλάστως, μιασμός, συννοῖα, σύνεσις, (bei Euripides für: die Reue des Orestes, bei Menander für: Das Gewissen macht Feiglinge), σύνοιδα, το συνειδός (Schuldiges Gewissen bei Euripides, Aristophanes), ἐνθύμιον, γνώμη τῇ ἀρίστῃ, usw., usw." Er sagt: „Conscience in fact was acting, although as yet no special word existed te represent it, while the intellectual side was less developed than the emotional; — — all the greek words for conscience look, with scarcely an exception, to conscience, the judge, and are associated with shame. Plutarch says in wonderfully modern language, that it wounds an pricks the soul[1]."

---

1 Jones über „Conscience" in „The Encyclopaedia of Religion and Ethics", Edinburgh 1911. — Vergleiche mit diesem Zitate noch, was „The Catholic Encyclopaedia" (New York 1908) sagt: „Neither for" Obligation, nor for „Conscience" had the greeks a fixed term. Still the pleasures of a good conscience and the pains of an evil one, were well set forth in the fragments, callected by Stobaeus: „περι τοῦ συνείδοτος". Diese verschiedenen Zitate bestätigen die wichtige Tatsache, worauf Kähler hingewiesen hat (Anm. S. 11), daß bei den Griechen nur das „rügende oder nachfolgende Gewissen" bekannt war, und daß sie ein „gesetzgebendes, antreibendes Gewissen" nicht kannten. — „The Cath. Enc." nennt auch noch „ἡ φρώνησις" und die „Greek

Digitized by Google

Sehr wichtig ist, was Jones erörtert, daß, während das einheitliche Wort „Gewissen" hier fehlte, beinahe alle diese Wörter die emotionelle Seite des „Gewissens" betonen. Er nimmt als selbstverständlich an, daß die intellektualistische Auffassung des „Gewissens", wie sie heute vielfach vertreten ist, die richtige sei (was wir bezweifeln), aber unwillkürlich bekommt man den Eindruck, wenn man seine Abhandlung liest, daß die intellektualistischen Wörter „ἡ συνείδησις, Conscientia, Gewissen", diese reiche, ursprünglich emotionelle Färbung und Vibration des Phänomens zugedeckt haben und einseitig den Wissensaspekt hervorheben und dadurch dem vollen wirklichen Phänomen durchaus nicht gerecht werden. Wie reich ist diese griechische Benennung der unzähligen Gewissensphänomene doch, verglichen mit dem einen Worte, das wir gebrauchen müssen, „Gewissen"! Aber anderseits hat dieses eine Wort bei uns wieder einen noch viel volleren und durchtönenderen Klang bekommen, ist viel wichtiger geworden als jedes beliebige dieser griechischen Terminologie, einerseits, weil es vielleicht für alle verschiedenen moralischen Phänomene als Repräsentant auftreten mußte, anderseits aber, weil mit dem Beginn der neuen Kulturwendung durch das Christentum das „Gewissen" eine viel zentralere Stellung bekommen hat, als es bei den alten Völkern haben konnte.

b 2) Homer, die größten griechischen Tragiker (man denke an Antigone, Orestes), die Bibel mit ihrer tiefsinnigen und durchgreifenden Kenntnis des Menschen und seines Wesens (man denke an die tieferschütternden, an die grandios-widerhallenden Psalmen, an die Paulinischen Briefe), Shakespeares großartige Menschentragödien (Richard III., Macbeth u. a.), Byron (Kain, Manfred), Tolstoi (Anna Karenina), Dostojewski (Schuld und Sühne), haben alle in großartiger Weise in treffenden Zügen uns diese tiefsten Regungen der Menschenseele geschildert, die Gewissensregungen. „Kaum ein psychologischer Vorgang des Menschenlebens ist ähnlich häufig, ähnlich großartig von der Kunst geschildert worden, wie die innere Pein der von Gewissensqualen zerrissenen Menschenbrust; und wie der Dichter, so auch der Maler: man denke an Böcklins herrliches Bild: die Furien; der Musiker: ich erinnere an Bachs Passionen, an Mozarts grandioses zweites Don-

---

Lexicon of the Rom. and Byz. Per." nennt noch „ἡ ἔμφυτος", als für „Gewissen" gebraucht.

Digitized by Google

Juan-Finale[1]." Und hören wir nur den lyrischen Lobgesang Rousseaus auf das „Gewissen"[2]: „Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe... La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Trop souvent la raison nous trompe; mais la conscience ne trompe jamais, elle est le vrai guide de l'homme; elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps: qui la suit obéit à la nature, ne craint point de s'égarer;.. le meilleur de tous les casuistes est la conscience." Das ist die praktische Einstellung dem „Gewissen" gegenüber, wie der Dichter, der Prediger, der Volksmund es erfaßt. Gänzlich anders ist die Einstellung des Theoretikers, des Philosophen, den nicht primär der praktische Wert und die Wirkung des Phänomens interessieren, sondern das genaue theoretische Wissen, was es eigentlich sei und um was es sich eigentlich hier handelt.

Parallel mit diesen Einstellungen demselben Phänomen gegenüber, der praktischen und der theoretischen, haben wir zwei Sprachen, die natürliche tägliche, psychologisch wachsende Sprache, und die streng wissenschaftlich logisierte Sprache. Man vergleiche den zitierten Abschnitt Rousseaus mit der Sprache und dem Stil eines Kant, eines Schopenhauer, eines Hegel oder Fichte!

Die logisierte Sprache würde versuchen, das Wort „Gewissen" in einem einheitlichen logischen Begriff festzulegen, wodurch es erstarrte. Die psychologisch entwickelte Sprache dagegen würde versuchen, dem Worte Leben zu geben, es emotionell zu färben, auf analoge Fälle anzuwenden, es auf die verschiedensten Arten mit den neuesten Wortgruppierungen zu verschmelzen und mit neuer und suggestiver Aussagekraft die Sprachwurzeln, die in das Wort hineinreichen, immer wieder zu kräftigen und zu stärken. Nicht aus rein theoretischen und logischen Gründen gebraucht der Volksmund das Wort „Gewissen", sondern aus praktischer Einstellung zum Le-

1 H. Gerland: Das Gewissen. „Ein Vortrag". 1908. 2 Rousseau: Emil IV.; aus „Profession du Joi du Vicaire Savoyard".

Digitized by Google

ben, aus emotionell lebenswichtigen Interessen; Gefühl, Interesse, Streben, Wille spielen eine genau so große Rolle in der Sprachentwicklung wie das Denken; und überdies „die wenigsten Menschen denken streng logisch, und es sind dieselben Menschen, welche die Umgangssprache pflegen, bilden, schaffen, bereichern, fortpflanzen“[1]. Zum logisch tadellosen Denken ist ja anstrengende Übung notwendig, welche für die praktische Einstellung zum Leben lange nicht in dem Maße erforderlich ist. Könnte man die Sprache wachsen sehen durch die Jahrhunderte hindurch, sehen, wie die Wörter ihre Bedeutung verschieben und vermehren, wie neue Wörter und Neubildungen entstehen durch die Schöpferkraft des Individuums oder der Gemeinschaft, auch unter Einfluß fremder Sprachen, sehen, wie neue Erlebnisse, neue Epochen, neue Interessen, neue Bedürfnisse auch neue Wörter und neue Gedanken fördern in noetisch-psycho-physischem Zusammenwirken, dann würde die Sprache das Bild eines lebendigen Organismus und nicht eines toten Mechanismus darbieten. Genau wie die Wurzeln einer Pflanze an neuen Stellen in der Erde, wo Nahrung vorhanden ist, sich festsaugen und wachsen, so entstehen die neuen Wörter von selbst und sind da, als ob sie plötzlich eingegeben oder gegeben wären, wo Lebens- und Geisteskraft in neuer Erfahrung hervorquillt. An diesen neuen Kraftzentren saugen sich die neuen Wörter fest, um von da aus weiter zu wachsen. Der Dichter, in seinen fein-nuancierten und tief-vibrierenden Erlebnissen, schafft in seinen Wortprägungen Dolmetscher für diese gefühlvollen Neuerlebnisse und Neugedanken; ebenso wachsen im schöpferischen Volksmunde die neuen Wurzeln, welche der Sprache neue Lebenskraft zuführen. — Mehr als jedes andere Wort hat das „Gewissen“ in immer neuen Verbindungen mit anderen Wörtern den Dolmetscherdienst der tiefsten Erlebnisse und Gedanken leisten müssen. Jede Sprache ist durch den Schatz ihrer auf das Gewissen bezüglichen Wortverbindungen um sehr vieles reicher und lebensfähiger geworden. In konkretem oder abstraktem Sinne, in übertragenem Sinne, auf analoge Phänomene und Begriffe angewandt, in Personifikationen, in Sprichwörtern usw. wußte die Umgangssprache das so außerordentlich lebenswichtige Wort zu verstricken und wurde so eine Ursache der Vieldeutigkeit des Wortes „Gewissen“. Man vergleiche

1 H. Hatzfeld: Einführung in die Sprachphilosophie (Ph. R. 40. S. 21).

Digitized by Google

die untenstehende Liste, um zu sehen, in welch hohem Maße und wie die Umgangssprache das arme Wort „Gewissen" verwirrt und verstrickt hat.

Für die Wissenschaft kann so etwas verhängnisvoll sein. Sie kann unmöglich solche emotionell-gefärbten, vieldeutigen Wörter für ihre festgelegten genauen, erstarrten Begriffe gebrauchen; der Denker übernimmt die psychologische Sprache, und sein streng logisches Denken logisiert sie. In der wissenschaftlichen Sprache ist die Logisierung der Volkssprache notwendig. Aber diese logisierte Sprache entbehrt der Fülle des Lebens und der Realität, sie wird mechanisiert, verliert ihre Lebenskraft und stirbt mit dem Denker. „Ein Philosoph, der wirklich seinen Gedanken adäquaten Ausdruck zu geben versucht, der die Sprache gewaltsam logisch zu machen sucht, schafft sich auch eine eigene Sprache. Nur der Fluch dieser gewaltsamen Logisierung der Sprache bleibt nicht aus. Der an die Umgangssprache seiner Sprachgemeinschaft Gewöhnte versteht die philosophische Sprache nicht[1]." Wenn einerseits eine strenge Logisierung der Sprache ihr die Lebenskraft zum Wachsen nimmt, wenn aber anderseits ohne Logisierung die Wissenschaft nicht fortschreiten kann, wird eine Logisierung des vieldeutigen und vielgefärbten Wortes „Gewissen" in all seinen Verbindungen und Nuancierungen sehr viel Bildhaftes, Wesentliches, Lebendiges und Suggestives ihm rauben. Aber ohne diese Logisierung würde die Wissenschaft in dieser Sphäre haltmachen müssen, wenn sie nicht methodenlos in einem Labyrinth sich verirren wollte. Nur einen Ausweg gibt es, alle Phänomene und Begriffe, welche mit dem Worte „Gewissen" in all seinen Verbindungen gemeint sind, zu gruppieren und zu untersuchen, wie diese Gruppen sich zueinander verhalten und welche von diesen am ursprünglichsten „Gewissen" genannt werden können. Aus dem Vieldeutigkeitslabyrinth können nur die objektiven Phänomene selbst uns heraushelfen, sie müssen selbst ihre Ansprüche auf den Namen „Gewissen" rechtfertigen.

Wir werden erst die Vieldeutigkeit in der Umgangssprache in Augenschein nehmen und in dem nächsten Abschnitt die Vieldeutigkeit in der Wissenschaftssprache behandeln.

Man vergleiche nun, in welchen verschiedenen Bedeutungen das Wort

1 H. Hatzfeld: Einführung in die Sprachphilosophie (Ph. R. 40. S. 21).

2 Stoker, Das Gewissen

Digitized by Google

„Gewissen" in der folgenden, noch lange nicht vollständigen Aufstellung durch die Umgangssprache gebraucht wird:

Man hat ein aktuelles, antiquarisches, antreibendes, armes, beflecktes, beißendes, beschwertes, betrübendes, bestürzendes, besudeltes, betrübtes, blödes, böses, brennendes, bürgerliches, christliches, demütiges, dichterisches, drückendes, duldendes, edles, ehrliches, einseitiges, eitles, enges, engherziges, entschuldigendes, entfliehendes, erwachendes, falsches, feiges, flaches, fleißiges, folterndes, freies, freisprechendes, fröhliches, fürchtendes, geheiltes, geißelndes, gesetzgebendes, großes, gutes, hoffendes, irriges, kleines, kraftgebendes Gewissen usw. usw.[1] Man kann sein Gewissen an den Nagel hängen, begraben, belasten, beruhigen, betrüben, entlasten, erforschen, erleichtern, fragen, rühren, stärken, stillen, täuschen, verbinden, verleugnen, verlieren, verpachten usw. usw.[2]

1 Man hat ein krummes, künstlerisches, lebendiges, liebendes, leichtes, leichtsinniges, mahnendes, wartendes, mit Blut bespritztes, mutiges, nagendes, neues, offenes, öffentliches, offizielles, Pharisäer-, prüfendes, privates, parteiisches, publikes, pures, quälendes, rasendes, ratendes, raumes, ruhiges, rechtschaffenes, Regierungs-, redliches, reines, reißendes, reuendes, richtendes, sanftes, scharfes, schauerndes, scheuendes, schlagendes, schwächliches, schmerzendes, schlafendes, schwaches, schweres, schuldiges, sicheres, sorgendes, Standes-, starkes, stolzes, strafendes, stumpfes, stürmendes, sündigendes, täuschendes, tobendes, totes, trauriges, treues, unbeflecktes, unglückliches, ungeduldiges, unbestechliches, urteilendes, unverletztes, unversehrtes, unüberwindliches, unehrliches, verdammendes, verpachtetes, verratendes, verurteilendes, verwundetes, verzweifelndes, warnendes, wertschätzendes, zages, zartes, zeugendes, zitterndes, zürnendes, zweifelndes, zwingendes Gewissen usw. usw.

2 Sein Gewissen kann beißen, beruhigen, foltern, martern, quälen, schlafen, schlagen, sich regen, sich schämen, stürmen, sündigen, täuschen, warnen, verzweifeln, zürnen, zweifeln usw.

Man kann aufs Gewissen sich berufen, binden, fragen, geben, laden, schicken, treiben usw. Man kann aus Gewissen handeln, töten usw. Man kann ins Gewissen binden, geben, greifen, reden, schicken, schreiben, verbinden usw.

Man kann übers Gewissen bringen usw.

Man kann ein, kein, wenig Gewissen haben, sich machen usw.

Man kann mit, ohne, wider Gewissen handeln, hoffen usw.

Man handelt gewissenlos, gewissenhaft, mit bestem Gewissen usw.

Man kennt Gewissensreue, -angst, -frage, -furcht, -freiheit, -not, -bildung, -pein, -rat, -sache, -skrupel, -zwang usw.

Man kennt einen Abgrund des Gewissens, Dornen des —, Flecken des —, Pfeil des —, Prüfstein des —, Sturm des —, Vorwurf des —, Wurm des — usw.

Digitized by Google

Man spricht von einem Gewissen des 19. Jahrhunderts, Frankreichs, der Menschheit, der Industriellen usw.

In Sprichwörtern: Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen. Er hat ein Gewissen, daß ein schlesischer Fuhrmann sich darin umkehren konnte. Die Alten haben ein Gewissen ohne Wissen, wir heutzutage haben das Wissen ohne Gewissen; usw.[1] (K. Wander gibt in seinem deutschen Sprichwörterlexikon 237 Sprichwörter mit „Gewissen"! Das zeugt sicher von Popularität!) Wichtig ist, daß alle Sprachen parallele Wortbildungen mit Gewissen und parallele Sprichwörter zeigen. So kennt das Französische eine conscience paisible, tranquille, heureuse, timide, delicate, scrupuleuse, alarmée, trompée, large, facile, fermée usw.; so kennt das Latein: magna vis conscientia; adversarium erubuisse, expalluire, quae signa conscientiae est; angor conscientiae; ipsa sibi carnifex conscientia est; mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo; conscientia mentem vexat; conscientia mille testes usw.

Kurzum, in allen Sprachen nimmt das Wort „Gewissen" eine der hervorragendsten und zugleich vieldeutigsten Stellungen ein. Wenn man versucht zu erfassen, was bei allen diesen Ausdrucksweisen jedesmal unter „Gewissen" verstanden wird, würde man finden, daß 5—6 verschiedene

1 Das Gewissen ist feig; und wenn es nicht stark genug ist, das Unrecht zu vermeiden, ist es selten so gerecht, sich selber anzuklagen. Niemand wird in der Welt leichter betrogen — nicht einmal die Weiber und die Fürsten — als das Gewissen. Kein Gewissen zu haben bezeichnet das Höchste und das Tiefste, denn es erlischt nur in Gott, doch es verstummt auch im Tier. Das Gewissen ist der unbestechliche und unfehlbare Richter, der auch denjenigen erreicht, der sich ihm verschließt, wie sehr er sich auch dagegen sträubt. Das böse Gewissen ist ein Has', es fürchtet bald dies und bald das. Böses Gewissen ist ein böser Gast, der Mensch hat davor keine Ruhe noch Rast. Das Gewissen läßt sich nicht zwingen. Das gute Gewissen ist ein Kalender, worin nichts steht als gutes Wetter. Ein Gewissen pur und rein, ist über Gold und Edelstein. Ein böses Gewissen denkt, es stehen ihm alle Sünden auf der Stirn geschrieben. Ein gutes Gewissen fürchtet 1000 Advokaten nicht. Ein böses Gewissen flieht vor Käfern ohne Zähne. Ein gut Gewissen ist besser als gute Bissen. Wenn das Gewissen schläft, wird dem Teufel die Beute leicht. Wer ein böses Gewissen hat, meint, es rede jeder von ihm. Wer ein böses Gewissen hat, was soll dem der Ofen? He hett en Geweten asn Schlachterhund, wat he nich offritt, nimmt he mit. Wenn sein Gewissen ein Kasten wär', man würde in jedem Schubladen ein Schelmstück finden — usw. usw.

Digitized by Google

große Gruppen von Phänomenen alle mit demselben Wort bezeichnet werden. Es ist schade, daß die Schöpferkraft der Sprache nicht für jede Gruppe einen selbständigen Namen gefunden hat. Wichtig ist hier, daß alle diese Beispiele uns von einem ungeheuren Sprachreichtum und Sprachschatz zeugen, welche sich um das Wort Gewissen gebildet haben und ferner, daß eine der wichtigsten Ursachen der Vieldeutigkeit des Gewissens darin liegt, daß die lebendig wachsende Umgangssprache nicht streng logisch wächst, sondern psychologisch sich entfaltet, je nach dem Interesse, Bedürfnis der Einsicht, ihre Rolle spielen in der lebhaften Volksphantasie. Die praktische Einstellung zum Leben und zur Realität, und nicht die theoretische, wissenschaftliche, bedingt primär den Entwicklungsgang der Sprache; sekundär kann wohl von diesem ein Einfluß zurück auf jenen stattfinden und sie modifizieren, — ihre Wachstumskraft empfängt sie nicht von der Wissenschaft, sondern vom Leben und von der objektiven Wirklichkeit selbst.

Wenn nun die Sprache sich psychologisch entwickelt und somit sehr viele Fehlerquellen enthält, ja, wie wir sehen, selbst entgegengesetzte Phänomene „Gewissen" genannt werden, sowohl das „echte Gewissen" wie Phänomene, welche das „Gewissen" aufzuheben suchen (wie dies z. B. in den folgenden Zusammenstellungen der Fall ist: das entschuldigende, bestechliche, feige, parteiische, ungerechte Gewissen; so auch in manchem der zitierten Sprichwörter), muß eine wissenschaftliche Orientierung sich nicht einfach durch volkssprachliche Wendungen fehlleiten lassen. Eine gesunde Logisierung des populären Gewissensbegriffes kann nur dann erreicht werden, wenn die Urphänomene, worauf die Ausdrücke hindeuten, selbst in ihrem eigenen objektiven Wesen und in ihrer Beschaffenheit erfaßt werden. Ehe wir das versuchen, müssen wir die letzten Gründe der Vieldeutigkeit des „Gewissens" ins Auge fassen, welche durch die theoretische Einstellung zum Problem bedingt sind.

c 1) Die Wissenschaft nun übernimmt das ungeheuer vieldeutig belastete Wort von der Umgangssprache und sucht es zu logisieren. Anstatt nun erst phänomenologisch die Phänomene zu unterscheiden, zu untersuchen und von der objektiven Wirklichkeit sich leiten zu lassen, nahm die Wissenschaft vielfach als Ausgangspunkt den vieldeutigen Begriff des Gewissens und suchte nun diesen Begriff so zu kneten, zu gestalten, zu fassonieren, daß sie mehr oder weniger die Vieldeutigkeit unterdrückte und unterjochte unter einen

Digitized by Google

allgemeineren, abstrakteren und vageren Oberbegriff. Das ist der erste methodische Fehler der meisten Gewissenstheoretiker gewesen. Unter der tyrannischen Vorherrschaft des Prinzips der Allgemeingültigkeit wurde die konkrete reale Individualgültigkeit der verschiedenen Phänomene unterdrückt. Man sieht dann, wie viele Denker alles versuchen, um die verschiedensten Phänomene zusammenzufassen unter einen und denselben Allgemeinbegriff; dann ist „das Gewissen" etwas geworden wie „moralisches Bewußtsein", oder „unsere wertschätzende Natur", oder „the utterance of the public", „spirit of the Race"[1], „Susceptibility of moral emotion"[2], „a well knit system of socially acquired habits of estimating acts"[3], „das lebendige Wissen von dem was sittlich gut ist"[4], „die moralische Urteilskraft"[5], „eine Urteilsdisposition"[6], „ein erworbenes Gesetz"[7], „das Gesetz unserer eigenen Persönlichkeit"[8] usw. Unter diese vagen Allgemeinbegriffe können dann die verschiedensten Gewissensphänomene schematisch zusammengefaßt werden. Es wäre vielleicht von dem Prinzip der Sparsamkeit aus zu verteidigen, aber diese lebendigen Phänomene büßen in diesem Allgemeinbegriff ihre konkrete Wesenheit und Realität gänzlich ein. Es ist etwas anderes, ob man a) einen Allgemeinbegriff als wesensmäßige Zusammenfassung hat, wo in jeder Spezies dasselbe Grundwesen des Allgemeinbegriffes enthalten ist, z. B. das „böse Gewissen" als Oberbegriff zu Gewissensreue, Gewissensfurcht, Gewissensscham, Gewissenszorn usw. (Das Primäre und Wesentliche von jedem Phänomen hier ist eben, daß es ein „böses Gewissen" ist) — oder ob man b) unter einen Begriff wie „Möbel": Tisch, Stuhl, Sofa, Schrank usw. zusammenfassen will, wo diese Spezies erst ihr eigenes Wesen haben und sekundär sich auch noch einordnen lassen in den Allgemeinbegriff (so ist ein Tisch primär ein Tisch, er ist sekundär ein Möbelstück) — oder ob man c) unter einem Begriff wie „schwarze Dinge" mechanisch die verschiedenartigsten unwesentlichsten Zusammenstellungen bekommt wie Tinte, Federhalter, Haar, Ofen, Schuhe usw. Der Allgemeinbegriff „Gewissen" umfaßt „moralische Natur", „innerste Persönlichkeit", „sittliches Bewußtsein",

1 Lesley Stephan (siehe Cronin: Science of Ethics I, S. 491). 2 Brown (siehe Cronin a. a. O. S. 480). 3 Royce (siehe Cronin a. a. O. S. 481). 4 Lindworsky: Experimentelle Psychologie, S. 269. 5 Chr. Wolff (siehe Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe; sub voce Gewissen). 6 Kreibig (Eisler a. a. O.). 7 Laas (Eisler a. a. O.). 8 Bavinck: Kennis en Leven, 1922, S. 24.

Digitized by Google

„Kognition von Werten", Imperative, Dränge, Regungen usw. usw. so schematisch zusammen, beinahe wie im Fall c). Die einzige Kette ist die moralische Nuance; eben dadurch verlieren jene wesensverschiedenen Urphänomene: „Böses Gewissen", „gesetzgebendes Gewissen" usw. ihren spezifischen Sinn, ihre Kraft und Bedeutung. Die falsche Methode der Sprachlogisierung, um alles, was irgendwie dieselbe Nuance, Farbe, Name hat, zusammenzuschmelzen und mit einem und demselben Epigraph[1]: „Allgemeinbegriff" festzulegen und nicht die objektiven Phänomene an und für sich erst zu untersuchen und auf Grund der objektiv gewonnenen Kenntnis der Realität die Sprache zu logisieren, ist auch eine sehr wichtige Ursache dafür, daß „das Gewissen" ein so ungeheuer chaotischer Begriff geworden ist:

c 2) Nun ein letzter wichtiger Grund für die Tatsache, daß der Gewissensbegriff so vieldeutig und chaotisch, selbst, ja gerade in der Wissenschaft ist.

Wenn wir die Werke von Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche usw. aufschlagen, um zu sehen, was diese Denker unter dem Gewissen verstehen, dann fällt uns sofort zweierlei auf: a) wir haben es mit einem System zu tun, b) in diesem System nimmt das Gewissen eine besondere mit dem ganzen System kongruierende Stellung ein. Nicht das Gewissen, sondern das System ist primär und unter der Tyrannei des Systems, des Weltanschauungsschemas wird die Tatsache des Gewissens unterjocht. Das Gewissen nimmt wohl zwar immer eine sehr wichtige und zentrale Stelle in diesem Gedankengebäude ein, aber es erscheint uns doch in einem ganz neuen, ungewohnten, einem meist künstlichen, unnatürlichen Kleid. Unwillkürlich fragt man sich, ob das nun wirklich das Gewissen vorstellen soll; der Eindruck läßt sich nicht unterdrücken, daß die volle, konkrete Realität so vielseitig, lebendig und reich ist, daß sie uns, unter welchem System sie auch zusammengeschnürt wird, immer einseitig, unnatürlich, mechanisiert und unecht, irgendwie verkümmert und verkrüppelt im System entgegentreten wird. Viel, ungeheuer viel ärmer erscheint sie uns nun. In den Systemen ist die erfaßte Realität immer eine einseitig gesehene Teilrealität; tausendmal komplizierter wie auch das komplizierteste System ist einmal das objektive Sein in seinen Da-, So- und Wertseinsformen. Jeder zusammenfassende Begriff des objektiven Seins muß von einem einzigen Punkte (im Subjekt) ausgehen und kann

1 Man könnte beinahe sagen: „Epitaph", — denn das Wesentliche ist in diesem Prozesse verlorengegangen.

Digitized by Google

nie allumfassend sein. Erst in der Person der Personen, in Gott, ist ein allumfassendes System, welches der vollen Realität und dem Sein auch volles und vollseitiges Recht widerfahren läßt, möglich.

Zu dieser notwendigen Einseitigkeit und Beschränktheit jedes Systems kommt hinzu, daß der Denker sein System nicht immer primär durch das objektive Sein determinieren läßt, sondern sein System dem objektiven Sein aufdrängt. Diese subjektive, einbrechende und das Sein im Begriffe und System verformende, verbildende und verknetende Einstellung[1] des Denkers ist überdies noch bestimmt durch seine persönlichen Interessen und seinen historischen Werdegang. In den meisten Systemen spürt man die reine personale und die historische Bedingtheit stärker als die Sach- oder Seinsbedingtheit, ja bis zum Gipfel der Willkür haben manche Denker begrifflich die Seinsgegebenheiten verzerrt. Anderseits aber hat jedes System zum mindesten eine Teilwahrheit, welche zur all-einzigen Wahrheit generalisiert wird und weit über die Sphären hinaus, wo diese Teilwahrheit objektiv hineinpaßt, auf alle anderen Sphären angewandt wird. Kein System ist ohne eine ontisch-fundierte Teilwahrheit möglich, sonst würde es Unsinn sein.

In diese Systeme wird nun das Gewissen hineingeschoben, und in ihnen unterliegt es allen objektiven und subjektiven Bedingtheiten der Systeme. Da es nun gewöhnlich in diesen Systemen eine zentrale Stellung einnimmt, teilt es die Einseitigkeiten des Systems katexochen, anderseits aber, da das System mindestens eine objektive Teilwahrheit enthält, welche der Denker gesehen hat und als unumstößlich annimmt, kann man erwarten, daß in diesen Systemen auch irgendwie eine entsprechende Teilwahrheit des Gewissens miterfaßt ist. Diese Teilwahrheit aus den Klauen des Systems zu retten, ist die Aufgabe einer historischen Untersuchung der Gewissenslehren. Es ist selbstverständlich, daß jedes System logisch gesetzmäßig nur einen solchen Gewissensbegriff zulassen kann, welcher in den mechanischen Rahmen der Grundgedanken passen kann und speziell harmonisch passen muß, wo das Gewissen in ihm eine solch überaus wichtige Stelle hat. Eine Kritik der Gewissenslehren schließt also notwendig eine Kritik der Gesamtsysteme, wovon diese Gewissenslehren einen Teil ausmachen, ein. Überdies sind die

1 Buijtendijck würde diese die Hochmutseinstellung nennen, siehe: Beschouwingen over enkale moderne opvoedkundige denkbeelden. Groningen, 1922.

Digitized by Google

Denker selbst so in ihrer Weltanschauung befangen und verstrickt, ja einheitlich mit ihr zusammengewachsen, daß sie einfach das Gewissen nur durch ihre Systembrille sehen können. Man kann also nicht dem Denker eine Unehrlichkeit oder unwissenschaftliche Subjektivität vorwerfen, wenn er seinen Gewissensbegriff seinem System opfert.

Hieraus ergibt sich, daß jedes System das Gewissen anders sehen und anders wiedergeben muß, daß der Denker das Gewissen sowohl nur durch seine Systembrille sieht, und daß er dem Gewissen sein System aufdrängt. Hierin liegt der letzte Grund der Vieldeutigkeit des Begriffes. Ein Kant mußte das Gewissen anders sehen und wiedergeben als ein Spencer, ein Freud oder ein Nietzsche.

Aus dieser Tatsache der Parallelität der Gewissenstheorie in einem System mit diesem System selbst läßt sich folgern, daß eine Typologie der Lehren vom Gewissen parallel sein muß mit einer Typologie der Weltanschauungen oder der philosophischen Systeme, worin diese Lehren behandelt werden.

Wir führen hier nun ein paar Hauptlehren etwas ausführlich aus. Einerseits, um die typologischen Gegensätze und Unterschiede scharf hervortreten zu lassen, anderseits aber, weil wir in dem Verlauf der Arbeit verschiedene Thesen dieser Anschauungen anführen oder widerlegen und kritisieren wollen. Von den vielen Gegensätzen haben wir hier nur die folgenden genommen, weil diese Lehren die typischen Gegensätze am deutlichsten wiedergeben. Diese Zusammenfassung gilt dann auch nicht als eine Geschichte der Gewissenslehren. Anderen, hier nicht behandelten Theorien werden wir im Laufe der Arbeit begegnen. Teilweise üben wir jetzt an diesen Lehren Kritik aus, insofern diese Kritik nicht in spätere Teile der Arbeit systematisch hineinpaßt. (Neben diesen klassischen Lehren behandeln wir auch Freuds Gewissenstheorie, a) weil seine Lehre so merkwürdig eigenartig und einzigartig ist; b) weil er durch seine Grundbegriffe der Libido und der Verdrängung das Gewissen genau so einseitig bestimmt wie ein vollständiges System es tut; c) weil wir durch seinen Radikalismus die Vor- und Nachteile eines Systems stärker als je herausgeprägt finden.) — Danach werden wir in beschränkterer Form die allgemeinen Unterschiede dieser Lehren zusammenfassen, um dann zum Schluß einen Ausweg aus dem Gewissenslabyrinth zu finden und das Chaos mehr als Kosmos überblicken zu können.

Digitized by Google

Die Gewissenstheorien des Mittelalters und von Butler, Kant, Schopenhauer, Nietzsche und Freud.

a. Die mittelalterlichen Gewissenslehren

Eine sehr große Rolle in den mittelalterlichen Moraltheorien spielt die „Synteresis" — ein Wort oder Begriff, welcher später sehr viel Befremden hervorgerufen hat. Von den Scholastikern ist der Terminus auf verschiedene protestantische Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts übergegangen, ohne daß diese nach Herkunft und Bedeutung gefragt haben, bis der gelehrte Coccejius seine berechtigte Befremdung wiedergibt[1]: „Non opus est hic sollicite distinguere συντήρησιν a conscientia. Fictum id vocabulum est, quo nec scriptura utitur, neque alius bonus auctor, nec vulgus in illa significatione, ut notet notitiam recti et contrarii et ipsam legem naturae sive, ut quidam dicunt partem animae, quae semper adversatur vitiis. Cuius notioris exemplum non invenio in lexicis"; und hierauf sagt Gaß: „Es muß auffallen, daß ein zwar nicht fingiertes, aber doch so selten vorkommendes griechisches Wort wie συντήρησις von der lateinischen gelehrten Sprache des Mittelalters nicht nur adoptiert werden, sondern auch eine ausdrücklichere technische Bestimmung erhalten konnte, als es nachweislich bei den Griechen gehabt hat. In neuerer Zeit ist über die Sache hin und her geredet worden, aber ohne sicheres Resultat."

Das erste dunkle Problem ist die etymologische Herkunft und die damit verbundene Bedeutung des Wortes Synteresis. Plötzlich fand man neben der Conscientia ein Synonym: Synteresis (Synderesis, Synderisis, Sinderisis, Scinderesis usw.), — zwar ein sehr brauchbares Synonym, denn die mittelalterliche Denkweise hatte ein großes Bedürfnis, zweierlei Conscientia zu unterscheiden. Nämlich eine ewige, unverlöschbare, unfehlbare einerseits und eine fehlbare, empirische anderseits, da eine immer größer werdende Spannung zwischen diesen beiden Begriffen merkbar wurde; — aber dieses innerliche Bedürfnis erklärte nicht den äußerlichen etymologischen Entwicklungsgang dieser Unterscheidung.

Das zweite dunkle Problem betrifft die Frage, was eigentlich präzis unter dem Begriff der Synteresis zu verstehen sei, und wie er sich zu seinem Kommilitonen, der Conscientia, verhält.

Was die etymologische Herkunft betrifft, findet man das Wort συντήρησις zum ersten Male als Gewissen gebraucht bei Hieronymus. Er spricht von den drei Tiergestalten, Mensch, Löwe, Kalb, welche symbolisch für die drei Seelenvermögen Platons, λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν, gebraucht werden und sagt: quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis

1 Commentar Opp. II. ed. 1. Tim. ep. 1,3 § 16 — zitiert bei Gaß: Die Lehre vom Gewissen, 1869. S. 216.

Digitized by Google

similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (Rom. 8, 26). Nemo enim scit ea, qui hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (1. Cor. 2, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpori servari integrum deprecatur (1. Thess. 5, 23)[1].

Fr. Nitzsch behauptet nun, daß, da Hieronymus mit diesem Ausdruck völlig allein steht, durch ein „schrittweises" Verschreiben oder Versehen des synonymen συνείδησις das Wort συντήρησις entstanden sei und einmal bei Hieronymus vorgefunden, ein willkommener Hilfsausdruck[2] für die scholastische Gewissenstheorie war. Zu Recht lehnt Gaß diese künstliche Konstruktion gänzlich ab, weil die Notwendigkeit zu diesem Entschluß nicht besteht und die innere Evidenz zeigt, daß das gewöhnliche Gewissen nichts mit einem Adler zu tun hat, die συντήρησις, wenn von συντηρεῖν (bewachen, verwahren) abgeleitet wohl und weil Nitzschs Metarmophose des Wortes etwas allzu stark ist.

Sinnvoller ist die Ansicht von jenen, wie Gaß und Zahnel, welche συντήρησις auf συντηρεῖν (bewahren, beobachten) zurückgehen lassen, welches Wort schon in der häufigeren Wurzel und Grundform des τηρεῖν, τηριτικός bei den klassischen griechischen Schriftstellern zu finden ist, in der doppelten Bedeutung: a) des genauen Beobachtens, und b) des Bewahrens. Auch ist dieses Wort in der zusammengestellten Form des συντηρεῖν sehr häufig in den Evangelien zu finden, die Hieronymus selbstverständlich bekannt waren; sinnvoller ist diese Ansicht überdies noch, weil der Sinn der Bedeutung des Wortes genau übereinstimmt mit dem, was Hieronymus sagen will; das Gewissen als συντήρησις ist eben der Bewahrer, Behüter der göttlichen Gesetze in uns, wie der Adler schon symbolisiert und wie ausdrücklich in der oben zitierten These des Hieronymus (5,23) geschrieben ist, wo für „Servari" das Wort τηρη θείη (von τηρέω) gebraucht ist. Das alles paßt treffend zusammen. — Aber wer sind die „Graeci", von denen Hieronymus dann das Wort bekommen hat? Gaß und Zahnel gehen zurück auf Origines, von dem nur die lateinische Übersetzung der Urtexte uns überliefert worden ist und wo Conscientia gebraucht wird. Sie glauben, daß er selbst συντήρησιν gebraucht hat und Hieronymus sich auf ihn hier beruft, daß der Ausdruck συντήρησις sich im alexandrinischen Sprachgebrauch gebildet hat. Allerdings bleibt diese Lösung eine Hypothese, weil die Urtexte uns fehlen, aber sie ist die wahrscheinlichste, viel wahrscheinlicher als die Lösung des Albertus Magnus, der behauptet: „Synteresis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione „syn" et „haeresis", quod idem est quod apinio vel scientia haerens in aliquo per rationem. Videtur quod synteresis sit

1 Über die Visionen des Ezechiel 1,4—10; Opp. V. ed. Vallars. Veron. 1736, p. 10 — zitiert bei Gaß a. a. O., S. 220. — Siehe auch Gaß: Geschichte der Christlichen Ethik I, S. 390. 2 Auch Cathrein ist der Ansicht, daß συντήρησις ein Verschreiben von συνείδησις ist. — Moralische Philosophie I, S. 469, 1911.

Digitized by Google

quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae; — synteresis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae." Zu Recht nennt Gaß dieses ein „kleines Probestück scholastischer Philologie", wo „syn" griechisch, „haeresis" nicht griechisch, sondern lateinisch verstanden wird, wodurch die „Synteresis" als ein dem Menschen Einwohnendes, gleichsam „opinio inhaerens", in welcher zugleich eine „Scientia boni et mali" enthalten gedacht werden soll, — und wodurch man zu einer ähnlichen Bedeutung des Wortes „Conscientia" gelangt.

Windelband findet jedoch τήρησις als Terminus technicus für Beobachtung bei den späteren Ärzten des Altertums (Sextus Empiricus) und meint, daß συντήρησις analog dem neuplatonischen Sprachgebrauch in συναίσθησις oder συνείδησις, ursprünglich „Selbstbeobachtung" bedeutete und so den ethisch-religiösen Sinn des Gewissens angenommen habe[1]. Er betont die andere (die zweite) Bedeutung des τηρέω: in Obacht nehmen, genau beobachten, welche bei den Klassikern primär gebraucht wurde vor der Bedeutung des: vor Nachteil und Schaden bewahren, behüten, in acht nehmen. Diese Lösung ist unwahrscheinlich, weil Hieronymus oder der Präger des moralischen συντήρησις am wahrscheinlichsten nicht ausgegangen ist von dem ärztlichen Terminus technicus des „genauen Beobachtens" oder „Selbstbeobachtens", sondern von der Bedeutung des συντηρεῖν als einem Bewahren der Gesetze und Gebote Gottes. In dieser Bedeutung ist der Terminus, der dem Denker viel näher stand als jener Terminus technicus, sowohl in den Evangelien als auch in den apostolischen Briefen häufig gebraucht worden. Die Herkunft des συντήρησις als eine Substantivierung des neutestamentarischen συντηρέω (wahrscheinlich unter dem Einfluß des alexandrinischen Sprachgebrauchs, im Anschluß an Origines, von dem Hieronymus es wahrscheinlich her hat) ist und bleibt sowohl, was die Wortgestalt, als auch die gemeinte Bedeutung des Begriffes und die Interessenrichtung der patristischen Denker betrifft, die sinnvollste und wahrscheinlichste Lösung.

Diese Lösung wirft dann auch viel Licht auf das zweite Problem, was eigentlich unter „Synteresis" zu verstehen sei und verstanden worden ist. Wissen wir nicht genau, wie das Wort συντήρησις entstanden ist, wo Hieronymus es her hat, wie es seine moralische Prägung gewann, so ist und bleibt es ein künstlich geformtes Wort, welches den Scolasticis sehr brauchbare Dienste geliefert hat. Anfangs nach Hieronymus fehlte vorläufig diese Distinktion zwischen συντήρησις und συνείδησις völlig und tritt plötzlich bei Alexander von Hales wieder scharf hervor; sicher ist jedoch, daß die Aufnahme des Wortes in der scholastischen Sprache wesentlich auf der Autorität des Hieronymus beruht. Dieser Ausdruck ist und bleibt ein patristisches Erbstück[2].

Hieronymus versteht, wie wir gesehen haben, unter „Synteresis" das Gewissensfünklein, den Geist, welcher im Menschen überblieb, nachdem er das Paradies verlassen hatte; es steht über den anderen drei Seelenvermögen, vermischt sich nicht

1 Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. S. 280. 2 Kähler in Herzogs Real-Enzyklopädie, sub voce Gewissen.

Digitized by Google

mit ihnen, sondern berichtigt sie in ihrem Irrtum; durch dasselbe nehmen wir wahr, daß wir sündigen, usw. „Dieser Gedanke des Hieronymus verbindet die Scholastik mit der aristotelischen Psychologie und findet dann in der „Synterese" den praktischen Intellekt, d. h. nach ihrer Fassung, die Potentia oder den Habitus der sittlichen Prinzipien. Zum Unterschiede hiervon soll Conscientia deren Anwendung auf das Einzelne bezeichnen[1]."

Alexander von Hales nimmt den Begriff wieder scharf auf und sagt: „Synteresis lumen est naturae inclinans ad bonum et remurmurans malo"[2], und fragt: „an sit synteresis potentia vel habitus? An sit ratio vel voluntas vel alia potentia ab his differens? An secundum synteresin peccare sit? An extingui possit[3]?" — worauf auch in betreff der „Conscientia" vier andere Fragepunkte folgen. Hiermit ist der Streit eingeleitet, ob die Synteresis ein habitus, actus, oder eine potentia ist. Auch Alexander von Hales sieht in der vierten Gestalt des Adlers dasjenige Prinzip, welches oberhalb der drei anderen steht; den spiritus rationalis hominis (im ethischen Sinne), oder das lumen, quo potentia rationalis illuminatur. „Synteresis" und „Conscientia" müßten nun durch den scholastischen Scharfsinn unterschieden werden; Alexander von Hales verstand unter „Synteresis" die „Scintilla conscientiae quae non extinguitur", und unter „Conscientia" die „conscientia ipsa, quae praecipitatur apud quosdam et locum suum amittit"; jene ist das Bleibende, Stetige, Unverlierbare, sei es Habitus oder Potentia, diese das Wandelbare und Fehlbare.

Auch Albertus Magnus hält sich an die Auslegung des Hieronymus. „Synteresis" ist die höchste sittliche Seelenkraft, „potentia cum habitu completa", oder ist „voluntas rationalis appetens bonum, dissentiens malo. Synteresis vis est motiva, quae semper nata est figi in superioribus, naturalitur movens et stimulans ad bonum et abhorrens malum, et in istis nunquam errat, nec̆que secundum synteresim est peccare". Die „Conscientia" verfährt gewöhnlich nach Schlüssen, zu welchen die „Synteresis" den Obersatz liefert und kann deshalb leicht irren. Albertus Magnus will die „Synteresis" erst als „Potentia" wissen, welche sich dann in dem „Habitus" vollendet. Er nennt die „Synteresis": „Rationis practicae scintilla, semper inclinans ad bonum et remurmurans malo; in nullo, nec viatore, nec damnato exstinguitur in toto[4]."

Die wichtigste Autorität ist aber Thomas von Aquino. Er entscheidet sich mit Antonius von Florenz gegen Albertus Magnus, daß die „Synteresis" keine Potentia, sondern ein Habitus, die Conscientia ein Actus ist. „Synteresis non quaedam specialis potentia est ratione altior, velut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum opera-

1 Kähler in Herzogs Real-Enzyklopädie, sub voce Gewissen. 2 Lumma II, quaest. 73. 3 Zitiert bei Gaß, die Lehre vom Gewissen. 4 Summa theol. p. II, tr. 16, qu. 99. Vgl. S. d. Creat. p. II, tr. 1, qu. 69—70, S. 225. — Zitiert bei Jodl: Geschichte der Ethik I, S. 583, und siehe auch Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe sub voce Synteresis. — Vgl. auch Alb. Magnus: Summa de Creat. p. II, qu. 69; Summa theol. p. II, qu. 99; Comment. in IV libros. Sententiarum libr. II, dist. 24; Compend. theol. veritatis cp. 51; — angegeben und zitiert bei Gaß a. a. O., S. 227.

Digitized by Google

bilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua[1]. Conscientia si propriè sumatur, potentia non est sed actus, quo scientiam nostram ad ea, quae agimus, applicamus: quam applicationem sequitur vel testificatio, vel ligatio, vel excusatio[2]." Immer intellektualistischer wird der Begriff des „Synteresis"; — „Synteresis dicitur lex intellectus nostri in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum[1]." Bei Thomas steht die Synteresis nicht mehr wie bei Hieronymus oberhalb und ausserhalb der drei anderen Seelenvermögen, sondern verschmilzt mit dem höchsten, mit der ratio und ist nicht die spekulative Vernunft, sondern die Vernunft, insofern sie sich auf das praktische Handeln bezieht, die praktische Vernunft, also: Sie ist „der Inbegriff der jedem moralischen Urteil unterliegenden und dem Bewußtsein natürlich eingepflanzten sittlichen Grundwahrheit, die ein affirmatives Verhalten zum Guten, ein negatives zum Bösen unmittelbar aufzeigt"[3]. Jodl identifiziert die Synteresis des Thomas von Aquino mit der praktischen Vernunft, als die subjektive Erscheinung des natürlichen Sittengesetzes[4].

Antonius von Florenz — noch intellektualistischer — sieht nun das Verhältnis der Conscientia zur Synteresis als ein syllogistisches[5]: „Fit in animo vel in mente hominis quasi quidam syllogismus cuius majorem praemittit synteresis dicens, omne malum esse vitandum. Minorem vere huius syllogismi assumit ratio superior dicens, adulterium esse malum, quia prohibitum est a Deo: ratio vero inferior dicit, adulterium esse malum, quia vel est injustum vel quia est inhonestum. Conscientia vero infert conclusionem dicens et concludens ex supradictis, ergo adulterium est vitandum." Die „Conscientia" nimmt ihren Ausgang von der „Synteresis" und wendet ihre Kenntnis, ihre Prinzipien und Gesetze, auf besondere Fälle an, welche dadurch als gut oder schlecht beurteilt werden. Die „Conscientia" ist daher „quasi concludens scientia", ihre Pflichten sind dreifach: „testificari, accusare" und „solvere et ligare" (bezeugen, anklagen und verpflichten). Die Conscientia kann nun entweder fehlen in der Assumtion, wenn sie von einer falschen Vorstellung ausgeht, oder in der Applikation, wenn eine richtige Annahme auf einen nicht zugehörigen Fall angewendet wird.

Von hier aus eröffnet sich ein Gebiet, fruchtbar für spitzfindige Entscheidungen, in der „Summae de casibus conscientiae", in der Kasuistik, welche ausmündet in die jesuitische Lehre des Probabilismus, welche von der „Synteresis" nichts mehr weiß und die „Conscienta" nur noch als ein Vorurteil behandelt[6]. Daneben gab die lateinische Mystik der scholastischen Lehre eine fruchtbare Wendung, indem sie, anknüpfend an die patristische Andeutung, in der „Synteresis", als dem höchsten Vermögen, den Zug und die Empfänglichkeit für die unmittelbare Berührung mit Gott erkannte[6].

---

1 Summa theol. I, quaest. 79, art. 12. 2 Summa theol. I, quaest. 79, art. 13. 3 Gaß a. a. O., S. 49. 4 Jodl: Geschichte der Ethik. 5 Antone Summa l. c., op. 10. — Zitiert bei Gaß a. a. O., S. 51. 6 Vgl. Kähler in Herzogs Real-Enzyklopädie. Sub voce „Gewissen".

Digitized by Google

Dieser Gegensatz wurzelt in dem zweifachen Gewissensbegriff des mittelalterlichen Denkens, der „Synteresis" und der Conscientia. Durch den Versuch, in ihrer Gewissenslehre sowohl das ewige, unfehlbare, absolute Moment zu bewahren und zugleich das empirische, irrende, relative Moment völlig anzuerkennen, hat die Scholastik eine durchaus künstliche Gewissenstheorie aufgebaut. Sie konnte diese beiden Momente aber nicht zusammenhalten, und nun entwickelten sie sich entweder in der Richtung der Kasuistik oder der Mystik. Es ist derselbe Gegensatz, welcher in dem Kampf des Nativismus und Empirismus, des Apriorismus und Evolutionismus, des Absolutismus und Relativismus viele Jahrhunderte später in immer neuen Gestalten ausbrach: das absolute Moment vs. das relative.

Das hat die Scholastik wohl richtig gesehen, daß im Gewissen einerseits ein Ewiges, Absolutes sich offenbart und daß andererseits es sich offenbaren mußte in einem Relativen, Zeitbedingten; ist das Gewissen fehlbar oder absolut „vertraubar"? — das eine Moment sagt: unfehlbar — das andere: fehlbar; und dieses Gewissensparadoxon vermochten die Scholastiker nicht zu lösen. Mit einem Heer von scharfsinnigen Begriffen haben sie uns eine Konstruktion gegeben, welche zuviel durch Begriffe und begriffliche Voraussetzungen und zuwenig durch die objektive Realität des Phänomens bestimmt war. Das scharfe begriffliche Denken spaltet, zersplittert und tötet in der Analyse, und so empfangen wir von diesen Denkern nicht eine Beschreibung des konkret wirklichen Phänomens, sondern etwas Mechanisiertes, Abstraktes, Unwirkliches.

Der „Synteresis", eigentlich der Voraussetzung der „Conscientia", steht das „echte Gewissen" viel näher als der „Conscientia" selbst. Die „inclinatio semper ad bonum et remurmurans malo" könnte man viel eher noch als „Gewissen" auffassen, als die kalte syllogistische „Applicatio" der „Conscientia". Aber keine von beiden trifft das echte Gewissen, welches erst nach der „Applicatio" auftritt.

Eine Kritik dieser Lehre folgt später.

In der Reformation wird der Begriff „Synteresis" noch lange gebraucht, aber er entwickelte sich von dem scholastischen Schulbegriffe des künstlichen „Syllogismus practicus in intellectu" nun immer mehr in der Richtung der Bedeutung des: „Bewußtseins", — überall aber ist die Beziehung des sittlichen Lebens auf Gott mitgedacht und steht die urteilende, ja die verurteilende Wirksamkeit des „Gewissens" im Vordergrund. Das „Gewissen" ist nun geworden: das Organ für das rechte Verhalten des Menschen zu Gott. (So Luther, so Melanchthon, so Calvin: „sensus divini et empirii".)

b. Joseph Butler

Eine der einflußreichsten Abhandlungen über das Gewissen in der englischen Ethik hat Butler[1] geschrieben. Der platonischen Auffassung der menschlichen Natur und der ihr entsprechenden Gliederung des Staates (nämlich der Mensch als harmo-

1 Butler: Sermons (herausgegeben von J. B. Bernard). London 1900. S. 1—48.

Digitized by Google

nische Gesamtpersönlichkeit und als dreiteiliges mikrokosmisches System: Vernunft, Gemüt, Sinnlichkeit, welche durch die Idee der Gerechtigkeit in einem gegenseitig richtigen Verhältnis gehalten werden müssen, — und wovon die Vernunft die regierende, die höchste Funktion ist, — welches System der Dreiteilung des platonischen Idealstaates genau entspricht) gleicht die Butlersche Theorie in sehr vielem. „Appetites, passions, affections, and the principle of reflection, considered merely as the several parts our inward Nature, do not at all give us an Idea of the system or constitution of this nature; because the constitution is formed by somewhat not yet taken in consideration, namely, by the relations, which these several parts have to each other; the chief of which is the authority of reflection or Conscience. It is from considering the relations, which the several appetites and passions in the inward frame have to each other, and, above all, the supremacy of reflection or conscience, that we get the idea of the system or constitution of human Nature." Das Gewissen also, oder das Prinzip des Nachdenkens (reflection), hat eine Oberhoheit, eine Autorität über die anderen Ziele unserer Natur, wodurch wir unsere Natur als ein System oder eine Konstitution erfassen. Unsere Konstitution steht in unserer eigenen Macht, und wir sind dafür verantwortlich. „Our constitution is put in our own power. We are charged with it; and therefore accountable for any disorder or violation of it... One of the principles of action, conscience, or reflection, compared with the rest, as they all stand together in the nature of man, plainly bears upon it the marks of authority over all the rest, and claims the absolute direction of them all, to allow or forbid their gratification." Das Gewissen trägt also das Zeichen der Autorität (über alle anderen Teile unserer Natur) in sich.

„The relation, which the several parts or members of the natural body have to each other and the whole body, and which the variety of internal principles in the nature of man have to each other and to the whole nature of man, can be compared with the relation, which each particular person in society has to other particular persons and to the whole society." Neben „Conscience" (das Gewissen) sind zwei andere regulative Prinzipien gegeben: „benevolence" (Wohlwollen) und „self-love" (Eigenliebe). „Benevolence is in some degree to society, what self-love is to the individual"; das eine Prinzip bezieht sich auf „the public good", das andere auf „the private good".

Das Gewissen nun ist: „the principle in man, by which he approves or disapproves his heart, temper and actions". Das ist möglich, weil die Menschen Kreaturen sind, welche über ihre eigene Natur nachdenken können. Das Gewissen hat eine Ehrfurcht („respect") vor „the private good" sowohl wie vor „the public good" und verteidigt die Interessen beider. Die Funktion des Gewissens ist: 1. Es unterscheidet zwischen den inneren Prinzipien seines Herzens sowohl wie seinen äusseren Taten; 2. es urteilt über sich selbst wie über die Taten; es erklärt und bestimmt, daß manche Taten in sich selbst gerecht, richtig und gut sind, daß andere in sich selbst ungerecht, nicht richtig und böse sind; 3. ohne befragt oder beraten zu sein, offenbart es sich herrisch und billigt oder verurteilt demgemäß den Täter dieser Handlungen; 4. wenn nicht gewaltsam unterdrückt, fährt es von Natur immer fort ein höheres und wirk-

Digitized by Google

sameres Urteil zu antizipieren, welches künftig sein eigenes Urteil unterstützen und bestätigen wird[1]. „It is by this faculty, natural to man, that he is a moral agent, that he is a law to himself, a faculty in kind and in nature supreme over all others and which bears its own authority of being so... Conscience, has not only some influence, which may be said of every passion, of the lowest appetites; but likewise is superior, manifestly claiming its superiority over all others from its very nature; insomuch that you cannot form a notion of this faculty, Conscience, without taking in judgement, direction, and superintendency. This is a constituent part of the idea, that is, of the faculty itself, and to preside and govern, from the very economy and constitution of man, belongs to it. Had it strength as it has right, had it power, as it has manifest authority, it would absolutely govern the word." „Das Gewissen trägt das Zeichen seiner Autorität und Superiorität in sich; hätte es Kraft wie es Recht hat, hätte es Macht wie es deutliche Autorität besitzt, es würde absolut die Welt regieren!"

c. Immanuel Kant

Eine sehr tiefe und schöne, obwohl durch sein System durchaus bedingte Darstellung des Gewissens hat Kant uns gegeben. In der Tugendlehre[2] sieht Kant das Gewissen rein formalistisch, subjektivistisch. Es ist nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern „jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Das Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Objekt, sondern bloß die auf das Subjekt (das moralische Gefühl durch seinen Akt zu affizieren), also eine unausbleibliche Tatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht". Darum ist ein „irrendes Gewissen" ein Unding. „Denn in dem objektiven Urteil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjektiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urteils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde; in diesem Falle hat weder Irrtum noch Wahrheit statt. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urteil nicht zu kehren." Man muß seinen Verstand aufklären über das, was Pflicht ist oder nicht, wenn aber die Tat geschehen ist, spricht das Gewissen unwillkürlich und „unvermeidlich". „Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Aktes des ersten bewußt zu werden." Die hohe Stelle, welche Kant dem Gewissen in seinem System zuschreibt, erscheint hier deutlich, wo er das Gewissen nicht dem „Kategorischen Imperativ", dem „Du sollst" unterordnet, son-

1 Er unterscheidet noch ein vorangehendes und nachfolgendes Gewissen: „The antecedent or directive conscience, tells us, what we are to do, and the subsequent and reflective conscience warns us, what we are to receive." 2 Einleitung XII b ff. der Tugendlehre.

Digitized by Google

dern im Gegenteil das Gewissen als den Wettermesser sieht, welcher sagt, ob ich in Übereinstimmung mit meiner Pflicht gehandelt habe oder nicht. Das formale „Ob" ist hier der Inhalt der Kantischen Gewissensauffassung und wird zur höchsten Instanz: Ein irrendes Gewissen gibt es nicht.

Auch Kant sieht das Gewissen als einen Gerichtshof an[1]. „Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nötigung durch das Gesetz und gehört der praktischen Vernunft zu, die die Regel gibt; die innere Zurechnung einer Tat aber, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles, gehört zur Urteilskraft, welche als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als Tat geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urteilt, worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz) folgt, welches alles vor Gericht, als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen) ist das Gewissen."

Wie Kant vielfach[2] in seinen Werken nach einer analytisch-scharfen, kritisch-theoretischen Auseinandersetzung plötzlich begeistert-visionär, konkret fortfährt, gibt er uns auch hier eine bildhaft-schöne, lebendige Beschreibung des Gewissens. „Jeder Mensch hat ein Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt in Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu stören, aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden."

Aber nun kommt die Schwierigkeit: „Die ursprüngliche intellektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser doch durch seine Vernunft sich genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier Führung einer Rechtssache vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person dargestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen

---

1 1. Teil, § 13 ff. der Tugendlehre. 2 Ich denke u. a. an den schönen Abschnitt in der Kritik der reinen Vernunft (Elementarlehre. II. T., 1. Abt., II. Buch, III. Hauptstück: Über Phänomena und Noumena), wo er anfängt: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes durchreist, eine Insel, — —" usw.

Digitized by Google

(als den Menschen überhaupt), d. i. einen anderen als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser andere mag nun eine wirkliche oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selber schafft." Unwillkürlich fühlt hier jeder eine Lücke in Kants Vorstellung und eine künstliche, unbefriedigende Füllung dieser Lücke. Man stelle sich vor, daß der Mensch sich beugen wird vor einer bloß idealischen Person, welche er sich selbst schafft — oder er muß ein Götzendiener sein. — Aber Kant beharrt ernsthaft auf dieser selbst geschaffenen, bloß idealischen Person. Denn er sagt, „eine solche idealische Person (der autorisierte Gewissensrichter) muß ein Herzenskundiger sein; denn der Gerichtshof ist im Innern des Menschen aufgeschlagen; — zugleich muß er allverpflichtend, d. h. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, auf welche im Verhältnis alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind, weil das Gewissen über alle freien Handlungen der innere Richter ist. Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zu seinem Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber Gott heißt: so wird das Gewissen als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen; ja es wird der letztere Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein". Kant aber warnt davor, diese idealische Person, zu welcher das Gewissen unvermeidlich hinleitet, als berechtigt, noch weniger als uns verbindend, ein solches höchstes Wesen außer uns als wirklich anzunehmen; denn diese Person wird uns nicht objektiv durch unsere theoretische Vernunft, sondern nur subjektiv durch unsere praktische Vernunft gegeben; darum steht sie nur in einer Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen. — Entweder bringt der Mensch sich nicht vor eine solche selbst geschaffene idealische Person — warum würde er das tun, was verpflichtet ihn dazu? — oder, wenn er es doch tut, ist er ein Götzendiener, — oder diese Person ist nicht selbst geschaffen, sondern ist wesentlich ein anderer, ist Gott, — aber Kant warnt uns gerade davor, diese Person als wirklich außer uns anzunehmen. Diese Kritik ergreift den wunden Punkt der Kantischen Autonomie- und Pflichtethik, welche Scheler in seinem „Formalismus" eingehend widerlegt hat.

Kant fühlt eine Schwierigkeit in seiner Gerichtshofvorstellung, nämlich wie diese zwiefache Persönlichkeit, der Angeklagte und der Richter, in ein und demselben Menschen denkbar sei. Er löst diese Frage ganz konform seinem erkenntnistheoretischen Systeme, nämlich, der Richter, die freie gesetzgebende Person, ist der „homo noumenon", der Angeklagte ist der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (species diversus) — „nur in praktischer Rücksicht zu betrachten, — denn über ein Kausalverhältnis des Intelligiblen zum Sensiblen gibt es keine Theorie" — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren.

Digitized by Google

In seiner Kritik der praktischen Vernunft[1] erläutert Kant vorübergehend diese Gerichtshofvorstellung „jenes wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen", und kommt danach auf die Reue zu sprechen, wovon er sagt: Die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben ist eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung bewirkte Empfindung, die insofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen und sogar ungereimt sein würde (wie Priestly als ein echter, konsequent verfahrender Fatalist sie auch dafür erklärt), aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein. Man vergleiche diese Auffassung der Reue mit jener Schelers[2]!

In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"[3] erörtert Kant: „Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sie selbst Pflicht ist." Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt der Verstand, nicht das Gewissen. „Das Gewissen ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft." Das Gewissen richtet nicht die Handlung als Kasus, der unter dem Gesetz steht, das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist; sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jede Beurteilung der Handlung mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht ist) übernommen habe, und sie stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei.

d. Arthur Schopenhauer

Schopenhauers Gewissensfassung ist sehr eng mit seinem ganzen metaphysischen Systeme verknüpft. Er vertritt einen strengen Determinismus in der Gewissensauffassung, insofern er die Taten notwendig aus den Motiven und diese notwendig aus dem Charakter, aus dem Sein folgen läßt. „Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit den Menschen zwar zunächst und ostensibel, das, was er tut, im Grunde aber das, was er ist." Niemand wälzt die Schuld auf die Motive, denn er weiß, daß eine ganz andere Handlung möglich wäre, „wenn nur er ein anderer gewesen wäre; daß er aber ein solcher ist und kein anderer, das ist, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft"[4]. Das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer, immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Taten"[5]. Nun gibt es überhaupt nur drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen, wodurch alle möglichen Motive erregt werden: 1. Egoismus: der das eigene Wohl will, 2. Bosheit: die das fremde Wehe will, und

1 I. T., I. Buch, III. Hauptstück. — S. 126 (Vorländer Ed. Bd. II, 1922). 2 Vom Ewigen im Menschen, erste Abhandlung. 3 IV. Stück, 2. Teil, § 4. 4 Die Grundlage der Moral, § 13. 5 Die Grundlage der Moral, § 20.

Digitized by Google

3. Mitleid: welches das fremde Wohl will[1]. Nur die Handlungen, welche aus der dritten Grundtriebfeder herausgehen, haben einen moralischen Wert. Das Thema des Gewissens ist nun die Frage, ob wir dem dritten Motiv Gehör gegeben haben oder nicht, woraus eine Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit dem, was wir sind, erwächst. Durch die Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rückerinnerung möglich ist; es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewissen erst hinterher spricht; vorher sprechen kann es nur indirekt durch Analogieschluß früherer Fälle auf die beabsichtigte Handlung. Schopenhauer sieht in der Erkenntnis, daß das Gewissen nur die mittels der Taten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist, eine völlige Übereinstimmung mit der Tatsache, daß in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die drei Motive ist, jenachdem ihre angeborene, unveränderliche Anlage ist[2].

Skeptisch steht Schopenhauer gegenüber dem Gewissen, weil so vieles Gewissen genannt wird, was nicht Gewissen ist. „Eine Verletzung äußerlicher, willkürlicher, abgeschmackter Satzungen quält manchen mit inneren Vorwürfen ganz nach der Art des Gewissens; überhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtsamkeit, jedes Handeln gegen unsere Vorsätze, Grundsätze, Überzeugungen, welcher Art sie auch seien, ja jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdise wurmt uns hinterher im stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück." Und spöttisch fügt er ein Gewissensrezept hinzu: „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus einem Fünftel Menschenfurcht, einem Fünftel Deisidämonie, einem Fünftel Vorurteil, einem Fünftel Eitelkeit und einem Fünftel Gewohnheit: so daß er im Grunde nicht besser ist als jener Engländer, der geradezu sagte: I cannot afford to keep a Conscience"[3].

Es ist eine einseitige und rein willkürliche, nicht durch den Gegenstand gegebene, aber durch sein System bedingte Annahme Schopenhauers, wenn er nur die Reaktion auf die Einsicht, ob wir aus Mitleid gehandelt haben oder nicht, ob wir also das fremde Wohl gefördert haben oder nicht, als echtes Gewissen anerkennt und Handlungen gegen Grundsätze, Überzeugungen usw. nicht als vor das Gewissen gehörig ansehen will, sondern diese gleichstellt mit der Reaktion gegen jeden amoralischen Fehlgriff überhaupt. Für Schopenhauer ist nur moralisch wertvoll eine Handlung aus Mitleid, und darum kann für ihn das echte moralische Gewissen nur hierauf fundiert sein.

Schopenhauer nennt diese dritte Grundtriebfeder Mitleid, weil nur der Schmerz, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfnis, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Mitleid ist die unmittelbare Teilnahme zunächst am Leiden des anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens. Er nennt diesen Vorgang „erstaunenswürdig, mysteriös, er ist das große My-

1 Die Grundlage der Moral, § 16. 2 Die Grundlage der Moral, § 20. 3 Die Grundlage der Moral, § 13.

Digitized by Google

sterium der Ethik, ihr Urphänomen"[1]. Das Glück dagegen ist negativ, ist nur die Aufhebung der Entbehrung, die Stillung des Schmerzes. Das Mitleiden ist für Schopenhauer nur eine Form des Leidens überhaupt. Das Leiden wieder ist das Wesen des Ansich-Lebens, der Wille, das Dasein selbst. Dieses Leiden kann nur aufgehoben werden bei dem Lichte deutlicher Erkenntnis, den Willen zum Leben zu verneinen; das Nichtsein ist dem Sein vorzuziehen. (Selbstmord als eine Art Lebensbejahung ist nicht erlaubt).

Auf diesem pessimistischen Hintergrunde ist das Gewissen nun für Schopenhauer: die aus dem Tun dem Menschen erwachsene Selbsterkenntnis seines individuellen Willens[2]. Wenn dieser Wille sich selbst so überaus heftig bejaht, daß er, über sich selbst hinausgehend, den in anderen Individuen erscheinenden Willen verneint, so tut er Unrecht, und die Quelle hiervon ist Egoismus[3]. Diese Heftigkeit des Wollens ist an und für sich eine stete Quelle des Leidens, weil a) alles Wollen aus Mangel, also aus Leiden entspringt, und b) weil er meistens nicht befriedigt wird. „Außer dem mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem sehr heftigen Willen, entsprossenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, ist ihr nun aber noch eine davon ganz verschiedene und besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung fühlbar wird und nach der Länge ihrer Dauer Gewissensbiß oder Gewissensangst heißt." Diese Pein entspringt aus einer zweifachen Erkenntnis. „Es regt sich nämlich trotz der Befangenheit des Bösen im principio individuationis — doch im Innersten seines Bewußtseins, die geheime Ahnung, so sehr auch Raum und Zeit ihn von anderen Individuen und ihren Qualen trennen, daß dennoch diese Ordnung der Dinge Erscheinung, an sich hingegen der Quäler mit dem Gequälten identisch ist, daß es der eine Wille zum Leben ist, der in allen erscheint, und der hier nun, sich selbst verkennend, seine Waffen gegen sich selbst wendet, und in dem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch in der Qual leiden muß. Außerdem entspringt die Gewissenspein aus einer zweiten mit jener ersten genau verbundenen unmittelbaren Erkenntnis, nämlich der der Stärke, Gewalt, Heftigkeit, mit welcher sein Wille zum Leben sich bejaht (und den Willen des andern verneint), und der Erkenntnis, wie er sich an dieses entsetzliche Leben festgesogen hat, dessen Schrecklichkeit er in der Qual des Unterdrückten vor sich sieht; diese Selbsterkenntnis des eigenen Willens und seines Grades, neben der bloß gefühlten Erkenntnis der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung, gibt dem Gewissen den Stachel[4].

Im Mitleiden mit den anderen verschwindet die große Kluft zwischen ihm und dem Anderen, er sieht sie nur als vergängliche, täuschende Erscheinung, daß beider Erscheinung jener Wille zum Leben ist, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in allen lebt; daher wird er selbst auch kein Tier quälen[5].

---

1 Die Grundlage der Moral, § 16. 2 Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I. Reclam-Verlag, 3. Aufl., S. 440. 3 Dito, Bd. I. Reclam-Verlag, 3. Aufl., S. 466. 4 Dito, S. 469 ff. 5 Dito, S. 478.

Digitized by Google

e. Friedrich Nietzsche

Nietzsche wollte eine neue, eine Herrenkultur, keine Sklavenmoral, wie sie die christliche Kultur darbietet in ihrem Vorziehen des Schwachen, Niedrigen, Demütigen, Sanftmütigen und Leidenden. Das alles, sowie Nächstenliebe und Selbstverleugnung ist lebensfeindlich. Ein Wille zur Macht, ein Glaube an den Übermenschen ist das Höchste im Leben. Nur die Starken, Vornehmen sind gut. Das heutige Europa leidet an einer Kopfkrankheit, einer Idée-fixe, denn es sieht „moralisch", „unegoistisch" und „désinteressé" als gleichwertige Begriffe[1]. Gerade die Moral ist die Gefahr der Gefahren; sie würde Schuld haben, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde[2]. Aus einem Ressentiment ist diese Gefahr, diese christliche Moral, herausgewachsen, aus dem Stamme jenes Baumes der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses[3]. Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbstschöpferisch wird und eine Moral schafft, welche nicht wie jede vornehme Moral aus einem triumphierenden „Ja"-sagen zu sich selber herauswächst, — die Sklavenmoral sagt von vornherein „nein" zu einem „Außerhalb", zu einem „Anders", zu einem „Nicht-selbst", und dieses Nein ist ihre aus Ressentiment geborene schöpferische Tat. Statt daß vornehme, glückliche, edle, wohlgeborene, mit Kraft überladene, aktive Menschen vor sich selbst mit Vertrauen und Offenheit leben, ist der Ressentiment-Mensch der Sklavenmoral der Ohnmächtige, Gedrückte, in giftigen und feindseligen Gefühle Schwärmende; er ist weder aufrichtig noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu; seine Seele schielt; sein Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hintertüren, kurzum er ist unvornehm, er nennt sich selbst den Guten, und seinen Feind, den Vornehmen, nennt er den Bösen — das ist seine Tat, seine Schöpfung[4]. Will man wissen, wie auf Erden Ideale fabriziert werden? Man lügt die Schwächen zu Verdiensten um, die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur Güte, die ängstliche Niedrigkeit zur Demut, die Unterwerfung vor denen, die man haßt, zum Gehorsam, das Unoffensive des Schwachen, die Feigheit selbst, zur Geduld, das Sich-nicht-rächen-können heißt Sich-nicht-rächen-wollen, vielleicht selbst Verzeihung — „diese Werkstätte, wo man Ideale fabriziert, mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lügen"[5].

Ein Mann, der aus solchem Standpunkte mit aristokratischem Blicke das moralisch Gute der christlichen Kultur verflucht und in ihr eine Schwäche, eine Sklavenmoral sieht, muß über das Phänomen des Gewissens auch eine neuartige Auffassung haben. Spöttisch lächelnd ruht Nietzsches Auge auf „den Gewissenhaften", das Tier, das versprechen darf, das berechenbar gemacht worden ist, das souveräne Individuum, das verantwortlich gehalten werden kann! Das stolze Wissen dieses Tieres und das außerordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das zum dominierenden Instinkt gewordene Bewußtsein dieser seltenen Freiheit heißt: sein Gewissen[6]. Das Gewissen! Diese späte Frucht! Man hat dem Menschentier ein Gedächtnis

1 Zur Genealogie der Moral, 1. Abh., § 2. 2 Dito, Vorrede, § 6. 3 Dito, 1. Abh., § 8. 4 Dito, 1. Abh., § 10. 5 Dito, 1. Abh., § 14. 6 Dito, 2. Abh., § 2.

Digitized by Google

eingeprägt auf nicht zarte Weise; „man brennt ja etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis." Mit Peinigung und Blut, Martern und Opfern und den grausamsten Ritualformen aller religiösen Kulte und mit harten Strafgesetzen ist dem Menschentier ein Gedächtnis eingebrannt, auf welches man nun sein Versprechen geben darf, um unter den Vorteilen der Sozietät zu leben[1]!

Aber wie ist jene andere „düstere Sache" das Bewußtsein der Schuld, das ganze „schlechte Gewissen" auf die Welt gekommen? Die Genealogie der Moral sagt uns, daß jener moralische Hauptbegriff „Schuld" aus dem sehr materiellen Begriff „Schulden" seine Herkunft hat, aus dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das schon uralt ist. Der Gläubiger straft den Schuldner, wie immer früher gestraft worden ist, nicht weil der Schuldner oder der Verbrecher hätte anders handeln können, vielmehr so wie jetzt die Eltern die Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden. Wie immer mit Leidenmachen viel Festliches verbunden war, so ist auch an der Strafe viel Festliches[2]. Nun ist der Verbrecher ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vorteile und Vorschüsse nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift; der Zorn des geschädigten Gläubigers, das Gemeinwesen, gibt ihn dem wilden vogelfreien Zustand wieder zurück, vor dem er bisher behütet war: er stößt ihn von sich — und nun darf sich jede Art Feindseligkeit an ihm auslassen. Die „Strafe" ist das Verhalten gegen den gehaßten, wehrlos gemachten, niedergeworfenen Feind, der nicht nur jedes Rechtes und Schutzes, sondern auch jeder Gnade verlustig gegangen ist; also das Kriegsrecht und Siegesfest des Vae victis[3]! Auf einer späteren Stufe wird der Übeltäter nicht mehr friedlos ausgestoßen, er wird sogar gegen den Zorn des unmittelbar Geschädigten geschützt, und es wird ein Kompromiß mit dem Zornigen gemacht mit einem immer bestimmt auftretenden Willen, jedes Vergehen als in irgendeinem Sinne abzahlbar zu nehmen; also bis zum gewissen Masse das Verbrechen und seine Tat voneinander zu isolieren. Je mächtiger der Staat, je reicher der Gläubiger, desto milder wird die Strafe, bis daß die Zahlungsunfähigen straflos losgelassen werden — der vornehmste Luxus der mächtigen Gesellschaft. — So endet die Gerechtigkeit, wie jedes gute Ding auf Erden, in Selbstaufhebung und heißt: Gnade, das Vorrecht des Mächtigen im Jenseits des Rechts[4].

Sollte nun aus der Strafe das „schlechte Gewissen" entstanden sein? Das Gefühl der Schuld? Keineswegs. Die Strafe im Gegenteil erweckt selten den Gewissensbiß. Gerade unter den Verbrechern und Sträflingen ist ein „schlechtes Gewissen" etwas äußerst Seltenes, „die Gefängnisse, die Zuchthäuser sind nicht die Brutstätte, an denen diese Species von Nagewurm mit Vorliebe gedeiht". Ins Große gerechnet härtet und kältet die Strafe ab, sie stärkt die Widerstandskraft. Das „schlechte Gewissen", diese unheimlichste und interessanteste Pflanze unserer irdischen Vegetation, ist nicht auf diesem Boden gewachsen[5]. — Wo denn?

---

1 Zur Genealogie der Moral, 2. Abh., § 3. 2 Dito, 2. Abh., § 4. 3 Dito, 2. Abh., § 9. 4 Dito, 2. Abh., § 10. 5 Dito, 2. Abh., § 14.

Digitized by Google

„Das schlechte Gewissen ist die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat, — jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand." Genau so wie es den Wassertieren ergangen sein muß, als sie gezwungen wurden, entweder Landtiere zu werden oder zugrunde zu gehen, erging es diesen der Wildnis, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepaßten Halbtieren — mit einem Male waren ihre Instinkte entwertet, sie waren auf ihr Bewußtsein, ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ angewiesen; — aber jene alten Instinkte hörten nicht mit einem Male auf, ihre Forderungen zu stellen — und alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, wenden sich nach Innen; das ist die Verinnerlichung des Menschen, damit wächst erst das im Menschen heran, was man später seine Seele nennt. Jene furchtbaren Bollwerke, welche die Entladung des Menschen nach Außen hemmten, und womit die staatliche Organisation sich gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte — die Strafen gehören vor allem zu diesem Bollwerke — brachten zuwege, daß alle jene Instinkte des wilden Menschen sich rückwärts gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung — alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: d a s ist der Ursprung des „schlechten Gewissens". Der Mensch in Regelmäßigkeit der Sitte und drückende Ordnungen der Gesellschaft eingezwängt, dieses an den Gitterstangen seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man zähmen will, — dieser Narr wurde der Erfinder des „schlechten Gewissens". Mit ihm aber war die größte und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von der er heute noch nicht genesen ist: das Leiden des Menschen an sich selbst! Damit ist zugleich etwas Zukunftvolles gegeben: Der Mensch sei nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein großes Versprechen[1]!

Der Staat ist nicht aus Verträgen entstanden, nur durch „Herren", die befehlen können. Sie wissen nicht, was Schuld und Verantwortlichkeit ist. Sie sind es nicht, bei denen das „schlechte Gewissen" gewachsen ist; die Stärkeren, die Mutigeren, Vornehmeren haben das „freiere und bessere Gewissen" auf ihrer Seite gehabt; das „schlechte Gewissen" ist nur auf der Seite der Schwachen, der Sklavischen, der Biegenden, des Ressentimentmenschen[2]; — aber diese häßlichen Gewächse würden nicht ohne die „Herren" gewachsen sein; der Druck ihrer Hammerschläge und Gewalt hat ein ungeheures Quantum Freiheit aus der Sichtbarkeit geschaffen und latent gemacht. „Dieser gewaltsam latent gemachte Instinkt der Freiheit, dieser zurückgedrängte, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch entladene Instinkt der Freiheit: nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen[3]." Man denke nicht gering von ihm, weil es häßlich und schmerzhaft ist, es i s t eben jener Instinkt zur Freiheit (d. h. der Wille zur Macht): nur der Stoff, an dem sich diese Kraft

1 Zur Genealogie der Moral, 2. Abh., § 16. 2 Dito, 2. Abh., § 11. 3 Dito, 2. Abh., § 17.

Digitized by Google

ausläßt, ist nicht der „andere" Mensch, die „anderen", wie in jenen größeren augenfälligeren Phänomenen, sondern dieser Stoff selbst ist sein ganzes tierisches, altes Selbst. Das ganze aktivische, schlechte Gewissen hat zuletzt, als der eigentliche Mutterschoß idealer und imaginativer Ereignisse, auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung ans Licht gebracht, vielleicht überhaupt erst die Schönheit; — erst das „schlechte Gewissen", der Wille zur Selbstmißhandlung, gibt die Voraussetzung ab für den Wert des Unegoistischen[1]. Eine Krankheit ist das schlechte Gewissen, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist. Wie ist diese Krankheit an ihren sublimsten und furchtbarsten Gipfel gekommen? Entstanden aus dem Verhältnis des Schuldners zum Gläubiger, — und da die lebenden Generationen gegen die früheren und frühesten Geschlechtsbegründer eine juristische Verpflichtung anerkennen (weil durch die Opfer und Leistungen der Vorfahren das Geschlecht besteht — wodurch das Geschlecht eine Schuld an sie zurückzuzahlen habe, welche dadurch anwächst, daß diese Ahnen in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhören, neue Vorteile und Vorschüsse dem Geschlecht zu gewähren), auch aus dem Verhältnis der Generationen zum Ahnherrn — hat das „schlechte Gewissen" seinen Ursprung in der Furcht vor dem Ahnherrn und seiner Macht, im Bewußtsein von Schulden gegen ihn, welche immer sich vermehren, bis daß der Ahnherr der mächtigsten Geschlechter, durch die Phantasie der wachsenden Furcht selbst ins Ungeheure gewachsen, in das Dunkel einer göttlichen Unheimlichkeit und Unvorstellbarkeit zurückgeschoben wird; — der Ahnherr wird zuletzt notwendig in einen Gott transfiguriert[2]. Die Schuld gegen diesen Gott wächst immer weiter und hat in dem christlichen Gott ihren Höhepunkt erreicht. Ein Niedergang in dem Glauben an den christlichen Gott, ein Sieg des Atheismus, würde uns von diesem ganzen Gefühl, Schulden zu haben gegen die „prima causa", lösen — Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zusammen[3].

Das Christentum hat mit einem Geniestreich, Gott sich selbst für den Menschen opfern zu lassen und die Schuld bezahlen zu lassen, der gemarterten Menschheit eine zeitweilige Erleichterung gegeben, aber die furchtbarste Krankheit, welche bis jetzt im Menschen gewütet hat, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, sich einen heiligen Gott aufzurichten, um seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiß zu sein, wütet immer noch weiter! Wir müssen unseren bösen Blick wenden, alles umkehren, alles Naturwidrige mit dem „schlechten Gewissen" verschwistern, selbst diese große Gesundheit wollen, einen selbstgewissesten Mutwillen der Erkenntnis, eine Art sublime Bosheit selbst; — kommen muß der Übermensch, der uns erlöst vom Fluche, unser Ideal auf uns gelegt hat, vom Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, der Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, dieser Besieger Gottes und des Nichts[4].

---

1 Zur Genealogie der Moral, 2. Abh., § 18. 2 Dito, 2. Abh., § 19. 3 Dito, 2. Abh., § 20. 4 Dito, 2. Abh., §§ 21—25.

Digitized by Google

f. Sigmund Freud

Eine fabelhaft merkwürdige Auffassung über das Gewissen gibt uns der Psychoanalytiker Freud. Konform der psycho-analytischen Einstellung zum Leben und zu den Lebensproblemen und konform der hierauf begründeten Weltanschauung, sieht Freud sich gezwungen, die Libido, ihre Verdrängung und Sublimierung als die Grundfaktoren auch im Gewissen und seiner Entstehung festzustellen. Das Gewissen soll nach ihm aus dem Ödipuskomplex entstanden sein[1]. „Der vereinfachte Fall (des Ödipusverhältnisses) gestaltet sich für das männliche Kind in folgender Weise: ganz frühzeitig entwickelt es für die Mutter eine Objektbesetzung, die von der Mutterbrust ihren Ausgang nimmt, und das vorbildliche Beispiel einer Objektwahl nach dem Anlehnungstypus zeigt; des Vaters bemächtigt sich der Knabe durch Identifizierung. Die beiden Beziehungen gehen eine Weile nebeneinander her, bis durch die Verstärkung der sexuellen Wünsche nach der Mutter, und die Wahrnehmung, daß der Vater diesen Wünschen ein Hindernis ist, der Ödipuskomplex entsteht. Die Vateridentifizierung nimmt nun eine feindselige Tönung an, sie wendet sich zum Wunsch, den Vater zu beseitigen und ihn bei der Mutter zu ersetzen. Von da an ist das Verhältnis zum Vater ambivalent (die Identifizierung kann sich ebenso zum Ausdruck der Zärtlichkeit wie zum Wunsch der Beseitigung wenden). Die ambivalente Einstellung zum Vater und die nur zärtliche Objektstrebung nach der Mutter beschreiben für den Knaben den Inhalt des einfachen positiven Ödipuskomplexes." Wenn dieser Ödipuskomplex zertrümmert wird, tritt an seine Stelle entweder eine Mutteridentifizierung oder eine Verstärkung der Vateridentifizierung. Der letztere Fall ist ein normaler Ausgang und festigt die Männlichkeit im Charakter des Knaben. Ganz analog kann die Ödipuseinstellung des kleinen Mädchens auslaufen in eine Verstärkung ihrer Mutteridentifizierung und ihre Weiblichkeit festigen. Durch die Bisexualität im Knaben sind vier in ihm enthaltene Strebungen in Beziehung auf Identifizierung und Objektbesetzung, sowohl des Vaters wie der Mutter, gegeben. Beim Untergang des Ödipuskomplexes werden sie derart zusammengelegt, „daß aus ihnen eine Vater- und eine Mutteridentifizierung hervorgeht, die Vateridentifizierung wird das Mutterobjekt des positiven Komplexes festhalten und gleichzeitig das Vaterobjekt des umgekehrten Komplexes ersetzen; Analoges wird für die Mutteridentifizierung gelten. In der verschieden starken Ausprägung der beiden Identifizierungen wird sich die Ungleichheit der beiden geschlechtlichen Anlagen spiegeln.

So kann man als allgemeinstes Ergebnis der vom Ödipuskomplex beherrschten Sexualphase einen Niederschlag im Ich annehmen, welcher in der Herstellung dieser beiden, irgendwie miteinander vereinbarten Identifizierungen besteht. Diese Ichveränderung behält ihre Sonderstellung, sie tritt dem anderen Inhalt des Ich als Ich-Ideal oder Über-Ich entgegen.

Dieses Über-Ich ist nicht einfach ein Residuum der Objektwahlen des Es (das Es ist für Freud das System unbewußter Triebe), sondern ist zugleich ein ener-

1 Freud: Das Ich und das Es; Massenpsychologie und Ich-Analyse, VII.

Digitized by Google

gischer Reaktionsbilder gegen diese. Seine Beziehung zum Ich ist sowohl: wie der Vater sollst du sein, und: wie der Vater darfst du nicht sein (manches bleibt ihm vorbehalten). Das Ich-Ideal war um die Verdrängung des Ödipuskomplexes bemüht, ja verdankt diesem Umschwung seine Entstehung. „Das Über-Ich wird den Charakter des Vaters bewahren, und je stärker der Ödipuskomplex war, je beschleunigter (unter dem Einflusse von Autorität, Religionslehre, Unterricht, Lektüre) seine Verdrängung erfolgte, desto strenger wird später das Über-Ich als Gewissen, vielleicht als unbewußtes Schuldgefühl, über das Ich herrschen. Das Ich-Ideal ist also der Erbe des Ödipuskomplexes und somit Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libidoschicksale des Es. Im weiteren Verlauf der Entwicklung haben Lehrer und Autorität die Vaterrolle fortgeführt; deren Gebote und Verbote sind im Ideal-Ich mächtig geblieben und üben jetzt als ‚Gewissen' die moralische Zensur aus. Die Spannung zwischen den Ansprüchen des Gewissens und den Leistungen des Ich wird als Schuldgefühl empfunden. — In zwei uns wohlvertrauten Affektionen ist das Schuldgefühl überstark bewußt: das Ich-Ideal zeigt dann eine besondere Strenge und wütet gegen das Ich oft in grausamer Weise speziell in Zwangsneurose und Melancholie. Ein großes Stück des Schuldgefühls ist normalerweise unbewußt, weil die Entstehung des Gewissens innig an den Ödipuskomplex geknüpft ist, welcher dem Unbewußten angehört. Der Mensch ist nicht nur viel unmoralischer als er glaubt, sondern auch viel moralischer als er weiß."

Das arme Ich leidet unter dreierlei Gefahren: von der Außenwelt her, von der Libido des Es und von der Strenge des Über-Ichs her. Dreierlei Arten von Angst entsprechen diesen drei Gefahren, denn Angst ist der Ausdruck eines Rückzuges vor der Gefahr. „Was sich hinter der Angst des Ich vor dem Über-Ich, der Gewissensangst, verbirgt, läßt sich sagen: vom höheren Wesen, welches zum Ich-Ideal wurde, drohte einst die Kastration, und diese Kastrationsangst ist wahrscheinlich der Kern, um den sich die spätere Gewissensangst ablagert; sie ist es, die sich als Gewissensangst fortsetzt."

Ein befremdliches Land haben wir durchreist, eine befremdende Sprache gehört, fremdartig war unsere Stimmung. Müssen wir Freud ernst nehmen in dem, was er hier so visionär uns vorphantasiert? Hätte die Psychoanalytik uns nicht solch ausgezeichnete und vertiefte Einsichten in das Sexualleben gegeben, und würden wir die Entwicklung Freuds, seine wissenschaftliche Arbeit und seine Herkunft aus der medizinischen Sphäre außer acht lassen, dann könnten wir geneigt sein, diese typische ultra-modern-europäische Theorie als eine nicht ernst zu nehmende Anschauung beiseitezulassen. Nun aber muß gründlich protestiert werden gegen eine solche schrankenlose und gefährliche Generalisierung der hypothetischen Annahmen eines Spezialgebietes auf die sämtlichen übrigen Gebiete, wodurch man diesen anderen Gebieten nicht gerecht werden kann — was für einige sexualpathologische Sonderfälle gelten mag, darf nicht auf den Normalfall ohne weiteres übertragen werden. Die Psychoanalytik wird den objektiven Sachverhalt immer mehr zugeben müssen, wie Freud nun schon neben seiner Libido sich gezwungen sieht, auch einen „To-

Digitized by Google

destrieb" anzunehmen, speziell wenn die Grundbegriffe und die Struktur dieser Theorie genauer nachgeprüft werden. Das Fundament, worauf dieses Gebäude ruht, ist lange nicht so fest und sicher, wie die Psychoanalytiker annehmen. Bei weiterer Präzisierung ihrer Grundgedanken werden sie immer mehr auf objektive Widersprüche derselben stoßen[1].

Wir lassen Freud gegen einen bedeutenden Vorwurf sich selbst verteidigen: „Es ist der Psychoanalyse unzählige Male zum Vorwurf gemacht worden, daß sie sich um das Höhere, Moralische, Überpersönliche im Menschen nicht kümmere. Der Vorwurf war doppelt ungerecht, historisch wie methodisch. Ersteres, da von Anbeginn an den moralischen und ästhetischen Tendenzen im Ich der Antrieb zur Verdrängung zugeteilt wurde, letzteres, da man nicht einsehen wollte, daß die psychoanalytische Forschung nicht wie ein philosophisches System mit einem vollständigen und fertigen Lehrgebäude auftreten konnte, sondern sich den Weg zum Verständnis der seelischen Komplikationen schrittweise durch die analytische Zergliederung normaler wie abnormaler Phänomene bahnen mußte. Wir brauchen die zitternde Besorgnis um den Verbleib des Höheren im Menschen nicht zu teilen, solange wir uns mit dem Studium des Verdrängten im Seelenleben zu beschäftigen haben. Nun, da wir uns an die Analyse des Ich heranwagen, können wir allen denen, welche, in ihrem sittlichen Bewußtsein erschüttert, geklagt haben, es muß doch ein höheres Wesen im Menschen geben, antworten: gewiss, und dies ist das höhere Wesen, das Ich-Ideal oder Über-Ich, die Repräsentanz unserer Elternbeziehung, der Erbe des Ödipuskomplexes. Als kleine Kinder haben wir dieses höhere Wesen gekannt, bewundert, gefürchtet, später es in uns selbst aufgenommen[2]." Das höhere Wesen im Menschen, sein Geist, wird also degradiert zu der Lustprinzipsphäre, und es ist nur als Reaktion gegen diese, als Verdränger durch den Einfluß der Erfahrung und Erziehung und als Sublimierung der verdrängten Lustregungen entstanden. Aber wie kommt das Lustprinzip ursprünglich zu solcher Verdrängung? Das erklärt Freud uns nicht. Wenn wir auch diese Erklärung als eine mögliche, rein formale annehmen könnten, bleibt noch das ungeheure Problem übrig, wie die geistigen Funktionen inhaltlich entstanden sind. Solche Anschauungen Freuds mögen manchen Personen als wahrscheinlich vorkommen, unseres Erachtens ist das Geistige im Menschen nie Produkt des biologisch Sexuellen. Geist und biologische Natur sind wesensverschieden. Die Prinzipien der Selbsterhaltung und Arterhaltung in der Biologie gelten nicht für den Geist. Der Geist ist überbiologisch, um einen Terminus des Groninger Biologen und Tierpsychologen Buijtendijcks zu gebrauchen[3]. Zu Recht sagt Scheler, daß es der methodische Irrtum Freuds ist, aus dem Abnormalen das Normale verstehen zu wollen; er stellt damit die Tatsachen auf den Kopf[4].

---

1 Man vergleiche Schelers grundlegende Kritik an Freuds Ontogenie in seinem „Wesen und Formen der Sympathiegefühle". II, 1923. 2 Das Ich und das Es. S. 42. 3 Buijtendijcks: Bijdrage tot het ondergoeb naar het Wezensverschil tusschen Mensch en Dier. 1922. 4 Scheler, Sympathiegefühle. II, 1923.

Digitized by Google

Wir haben gesehen, wie Freud sich die Entstehung des Gewissens aus dem Ödipuskomplex denkt. Umgekehrt sehen wir in seiner „Massenpsychologie und Ich-Analyse", was geschieht, wenn das Gewissen in der Masse außer Tätigkeit gesetzt wird. „Das Individuum kommt in der Masse unter Bedingungen, die ihm gestatten, die Verdrängung seiner unbewußten Triebregungen abzuwerfen. Die anscheinend neuen Eigenschaften, die es dann zeigt, sind eben die Äußerungen dieses Unbewußten, in dem ja alles Böse der Menschenseele in den Anlagen enthalten ist; das Schwinden des Gewissens oder Verantwortlichkeitsgefühls unter diesen Umständen macht unserem Verständnis keine Schwierigkeiten. Wir hatten längst behauptet, der Kern des Gewissens sei soziale Angst." — „Hauptmerkmale des in der Masse sich befindenden Individuums sind: Schwund der bewußten Persönlichkeit, Vorherrschaft der unbewußten Persönlichkeit, Orientierung der Gedanken und Gefühle in derselben Richtung durch Suggestion und Ansteckung, Tendenz zur unverzüglichen Verwirklichung der suggerierten Ideen. Das Individuum ist nicht mehr das Individuum selbst, es ist ein willenloser Automat geworden"[1]. — Die Masse tritt nun mit fühlbar unbeschränkter Macht „an die Stelle der gesamten menschlichen Gesellschaft, welche die Trägerin der Autorität ist, deren Strafen man gefürchtet hat, der zuliebe man sich so viele Hemmungen auferlegt hat. Im Gehorsam gegen die neue Autorität darf man sein früheres Gewissen außer Tätigkeit setzen und dabei der Lockung des Lustgewinns nachgeben, den man sicherlich durch die Aufhebung seiner Hemmungen erzielt".

Eine sehr merkwürdige Auffassung hat Freud über das soziale Gewissen. Der Gemeingeist in der Gesellschaft soll aus Neid entstanden sein. Allen soll gleich viel versagt werden. Soziale Gerechtigkeit will bedeuten, daß man sich selbst vieles versagt, damit auch die anderen darauf verzichten müssen. Diese Gleichheitsforderung, daß keiner es besser haben darf als ich, ist die Wurzel des sozialen Gewissens und des Pflichtgefühls. (Ähnlich sagt Rathenau: Alle Gerechtigkeit stammt aus dem Neide.)

Vergleichen wir nun solche Typen der Gewissenslehren miteinander, welche verschiedenen Anschauungen und verschiedene personale Färbungen springen da nicht hervor! Soll das dasselbe Gewissen sein, welches Butler rühmt, Nietzsche spöttisch den Schwachen zuschreibt, Freud als Tyrann und Verdränger sieht, Kant über seinen so hoch angesehenen Pflichtbegriff stellt, Schopenhauer als Leiden schätzt, und die Scholastik als Anwendung der durch den göttlichen Funken in uns (die Synteresis) verwahrten göttlichen Gesetze auf einen Spezialfall bestimmt? Sind das Gewissensanschauungen oder Gewissens-hypothesen? Diese Verschiedenheiten könnten den Eindruck machen, als ob wir hier nur mit subjektiven Meinungen zu tun haben,

1 Zitat aus Gustav le Bon: Psychologie der Massen (siehe Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 13).

Digitized by Google

welche dem Phänomen gar nicht gerecht werden, vielleicht es selbst verkennen; — sonst wäre ja dieser Unterschied nicht möglich. Und doch, wie glänzend hebt jeder nicht ein wesentliches Moment des objektiven Phänomens hervor, sei es auch, daß dieses Moment in personaler Färbung gesehen wird. Hat Butler nicht recht, wenn er das Autoritätsmoment betont? Und Nietzsche, wenn er im Gewissen eine (schwächliche?) Antithese zur „Herrenmoral", zum „Willen zur Macht" sieht? Und Freud, wenn er die Gewissensfunktion als Verdränger der Libido auffaßt? Sieht Kant nicht tief, wenn er im Gewissen eine letzte Instanz, eine höchste Richterfunktion erblickt? Und schürft Schopenhauer nicht in der Tiefe, wenn er im „Gewissen" das Leidensmoment betont? Hat auch die Scholastik nicht recht, wenn sie das „Gewissen" aus einer, dem Adler gleichenden Wächterfunktion hervorgehen läßt? — Und zugleich, wie einseitig wieder sieht jeder diese Grundmomente des Gewissens, und wie durch seine Weltanschauung bestimmt, konstruiert jeder eine eigene Theorie auf den von ihm gesehenen Wesensmomenten des Gewissens!

Wenn wir nun allen diesen Anschauungstypen ihre jeweilig subjektiv personale Färbung und eigenen Ton nehmen, treten uns Gewissensmomente entgegen, welche nicht nur einander nicht widerstreiten, sondern anfüllen und vertiefen. Das Autoritätsmoment Butlers, die Richterfunktion Kants, das den Willen zur Macht verneinende Moment Nietzsches, die tyrannische Funktion Freuds, das Leidensmoment Schopenhauers und die Wächterfunktion der Scholastik sind wirklich keine unversöhnbaren Gegensätze, im Gegenteil tritt in der vollen Synthese dieser Momente das „Gewissen" deutlicher und schärfer hervor als je.

Aber wenn wir nicht unseren Blick auf diese Momente der verschiedenen Anschauungstypen richten, sondern auf die personale Färbung, in der diese Momente uns entgegentreten, dann werden wir zurückgeführt auf die verschiedenen Weltanschauungen dieser Denker, und dann schließt eine Kritik der Gewissenslehren notwendig eine Kritik der verschiedenen Weltanschauungen und der in ihr verwirklichten Prinzipien ein.

Wir können aber alle Weltanschauungstypen auf eine beschränkte Anzahl sich immer wiederholender Weltanschauungstypen zurückführen. Eine Typologie der Gewissenslehren würde einer solchen Weltanschauungstypologie entsprechen.

Digitized by Google

So finden wir in den Gewissenstheorien ein paar immer wiederkehrender Urtypen. Früher, vor zwei bis drei Jahrhunderten, nannte man diese typischen Gegensätze Nativismus und Empirismus. Heute sind diese Namen veraltet; man spricht von Apriorismus und Aposteriorismus oder Evolutionismus, auch von Absolutismus und Relativismus oder Historismus. Früher war die Frage: Ist das „Gewissen" angeboren oder erworben? Heute kehrt die parallele Frage wieder: Hat das „Gewissen" ein ewiges, unveränderliches Wesen, oder ist es aus Faktoren entwickelt, welche mit „Gewissen" nichts zu tun haben?

So finden wir als entgegengesetzte Behauptungen: das „Gewissen ist ein absolut unparteiisches und unfehlbares göttliches Orakel in uns; und: das „Gewissen" ist in jeder Hinsicht ein Produkt der Erfahrung und der Entwicklung und ist parteiisch und fehlbar, wie jede subjektive Meinung oder Voreingenommenheit. Zwischen diesen extremen Gegensätzen suchen dann manche Lehren eine Synthese, welche sowohl das Wesen des „Gewissens" wie seine Entwicklungsmomente in verschiedenen Verhältnissen anerkennen und entweder eine relative Fehlbarkeit bzw. Unfehlbarkeit des Gewissens vertreten, oder das Gewissen in einen fehlbaren und unfehlbaren Teil entzweien.

Prinzipiell wichtig ist hier der Gegensatz von dem Wesen und der Entstehung des Gewissens und die Synthese beider. Praktisch wichtig ist der daraus folgende Gegensatz: die Unfehlbarkeit oder Fehlbarkeit des Gewissens, d. h. die Geltbarkeits- oder Vertraubarkeitsfrage.

In Übereinstimmung mit diesen drei hier betonten Hauptfragen hinsichtlich des Wesens, der Entstehung und der Geltbarkeit des „Gewissens", wird in der weiteren Arbeit erst das Wesen des Gewissens untersucht, darnach seine Entstehung, um in dem letzten Probleme der Geltbarkeit die Synthese dieser Gegensätze zu finden.

Nicht nur die Prinzipien von Sein und Werden spielen eine Rolle in der Gewissenslehre, sondern auch andere wie: formal — material; Autonomie — Heteronomie; Allgemeingültigkeit der Werte, Gesetze, Normen — Individualgültigkeit derselben; Universalismus — Individualismus; Subjektivismus (Psychologismus) — Objektivismus; Intellektualismus — Intuitionismus; Rationalismus — Voluntarismus — Emotionalismus; das „Gewissen" als Zustand (habitus) — Vermögen — Funktion — Tat, usw. Alle

Digitized by Google

diese Gegensätze werden an den passenden Stellen in der Arbeit untersucht; da aber diese Arbeit an erster Stelle eine psychologische sein will, kann auf diese ethisch-theoretische Problematologie nur soweit eingegangen werden, wie es erforderlich ist für unsere psychologische Problemstellung. Wir gehen aus von den uns objektiv gegebenen Phänomenen und lassen uns nur hiervon leiten; die psychologisch-objektiven Sachverhalte müssen uns die Antwort auf unsere Fragen geben, — nicht vorausgesetzte Theorien, Hypothesen, Erklärungen und subjektiv bedingte Meinungen.

Wir haben einen Überblick über die Vieldeutigkeit des „Gewissens" und seine Ursachen, sowie über prinzipielle Gegensätze in den Gewissenslehren gewonnen. Aus dem sprachlichen und wissenschaftlichen Chaos der Gewissensbedeutungen sind wir aber noch nicht heraus. Der einzige Ausweg ist, eine geordnete Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen des Gewissens zu erlangen. Auf die Frage: welche eigentlich alle jene verschiedenen Phänomene sind, die man mit Recht oder Unrecht „Gewissen" nennt (eine Frage, die sich also auf das Wesen des Gewissens, nicht auf seine Entstehung richtet und besonders wichtig für die erste Problemstellung der Arbeit ist), ergeben sich verschiedene Gruppen von Bedeutungen, die zusammengefaßt werden können. Alle moralischen Phänomene überhaupt sind schon ein- oder andermal „Gewissen" genannt worden, sowohl solche, welche auf „andere", wie solche, welche nur auf ein „sich-selbst" bezogen sind.

Fassen wir nun alle sowohl in der Sprache, wie auch in der Wissenschaft vorkommenden Bedeutungen des „Gewissens" in Gruppen zusammen, in Übereinstimmung mit den Gruppen der Phänomene, worauf sie bezogen sind, dann können wir im großen und ganzen sechs solcher Gruppen unterscheiden. Man könnte diese mit den folgenden stark kondensierten Bestimmungen kurz zusammenfassen:

1. Das Gewissen im übertragenen Sinne,
2. das Gewissen ist die ganze Person,
3. das Gewissen ist das moralische Bewußtsein überhaupt,
4. das Gewissen ist eine moralische Erkenntnis,
5. das Gewissen ist ein moralischer Drang,
6. das Gewissen ist eine moralische Regung.

Digitized by Google

Die ersten drei Bestimmungen haben evident keinen Anspruch als echte Gewissensphänomene zu gelten, die letzten drei haben vielleicht mehr oder weniger Recht, Gewissen im engeren oder weiteren Sinne genannt zu werden. Wegen einer klareren Übersicht verbinden wir diese letzten drei mit den folgenden (später zu begründenden) Schlagwörtern der Gewissenslehren:

4. Der Rationalismus, a) Intellektualismus und b) Intuitionismus,
5. der Voluntarismus,
6. der Emotialismus.

Erläuterung dieser Gruppierung der Gewissensbedeutungen:

Zu 1. Das Gewissen im übertragenen Sinne: Gewissen des 19. Jahrhunderts, der Industriellen, des Zeitgeistes, der Regierung, der Menschheit usw.

Es ist klar, daß echte Gewissensphänomene konkrete, individuelle, wirkliche Erscheinungen sind und daß das „Gewissen" in diesem abstrakten Sinne objektiv nicht existiert. Es ist ein ökonomischer Hilfsbegriff, welchem keine reell objektiven Phänomene entsprechen, zum mindesten keine Gewissensphänomene.

Zu 2. Das Gewissen als Person, Personzentrum, ganze Natur des Menschen, als ganzer moralischer Charakter und als moralische Natur ist uns gegeben in Auffassungen Mac Dougalls, Davisons u. a. So behauptet Davison: „Strictly speaking, the conscience is not a part of man's nature, it is the man himself, viewed in one aspect, one set of relations[1]"; und Mac Dougall: „Conscience is the whole moral personality, a vastly complex system, in which all the elements of personality work harmoniously together towards the supreme end of right conduct and more complete moralisation of the self. I maintain that conscience is identical whith the whole moral personality, with moral character[2]." So hat man auch sprachliche Ausdrücke, welche mehr auf einen Charakter, wie auf ein Gewissen als solches sich beziehen, z. B. er hat ein leichtsinniges, stolzes, liebendes, wohlmeinendes, bürgerliches, unehrliches Gewissen usw. Verschiedene dieser sprachlich gebrauchten Attributiva widersprechen dem Wesen des Gewissens als solchem, denn was man auch unter „Gewissen" in engerem oder weiterem Sinne verstehen will, ist ein „unehrliches Gewissen" usw., doch ein „contradictio in terminis".

1 Davison: The Christian Conscience. 1910. S. 10. 2 Mc. Dougall: Is Conscience an Emotion? In Hilbert Journal, Jan. 1921.

Digitized by Google

Der Mensch hat immer ein „Gewissen", aber nicht umgekehrt ist das „Gewissen" der ganze Mensch oder sein Charakter. Vieles im Menschen, selbst vieles im moralischen Menschen, gehört durchaus nicht zum „Gewissen". Im „Gewissen" ist das Intimste der Person gegenwärtig, aber nicht überall, wo das Intimste der Person ist, ist das „Gewissen". Das Gewissen ist ja ein Reaktionsprinzip oder Reaktionsphänomen gegen den Menschen, vielleicht selbst gegen den ganzen Menschen, und darf nicht einfach mit dem Menschen oder seinem Charakter gleichgestellt werden. Der Mensch ist immer da, solange er lebt, sein Gewissen nicht, es kann schweigen, sich zurückziehen, und wäre in einem Menschen kein Böses vorhanden, dann hätte er überhaupt kein „Gewissen", wohl aber einen Charakter. Es ist eine unnötige und unberechtigte Erweiterung des Gewissensbegriffes, wenn man es mit Charakter oder Person gleichstellen will.

Zu 3. Das „Gewissen" als „moralisches Bewußtsein überhaupt", gleichgültig ob der Inhalt des Bewußtseins eine eigene Handlung oder die einer anderen Person betrifft, ist auch eine sehr häufige, aber zugleich auch unberechtigte Anwendung des Wortes. Man sieht in manchen Auffassungen schon die Grenze zwischen „Bewußtsein" und „moralischem Bewußtsein" verschwimmen, insbesondere in der französischen Sprache, wo „la conscience": „Bewußtsein", „la conscience morale": „moralisches Bewußtsein" und „Gewissen" bedeuten kann; la conscience alarmée, heureuse, timide, paisible usw. kann für alle drei Begriffe gebraucht werden, aber jedem der drei Begriffe entsprechen wesensverschiedene Phänomene. So auch wird von einem blöden, erfreuten, erwartenden „Gewissen" gesprochen, Ausdrücke, die sowohl vom „Bewußtsein", wie vom „moralischen Bewußtsein" gelten können: sehr schwer ist es hier, von „Gewissen" zu reden.

Als moralisches Bewußtsein überhaupt sieht, mit vielen anderen, Rashdall das „Gewissen": „Conscience — or (to speak more scientifically) the moral consciousness — — —"[1].

Es ist selbstverständlich, daß das, was ursprünglich „Gewissen" heißt, immer nur selbstbezogen ist; in keinem regt sich sein „Gewissen" über das, was andere tun oder lassen, insoweit er selbst nicht mitverantwortlich dafür ist. Sehr viele moralische Phänomene, welche ins moralische Bewußt-

1 Rashdall: Theory of Good and Evil. I, p. 175, 1907.

Digitized by Google

sein fallen, sind noch lange keine Gewissensphänomene. Wo wir das „Gewissen" und nicht das „moralische Bewußtsein" untersuchen wollen, wollen wir nicht in den Fehler Elsenhans' verfallen, das „moralische Bewußtsein" zu untersuchen, als ob dieses schon das „Gewissen" wäre. Er sieht ja das Gewissen als ein „moralisches Bewußtsein", welches durch die Sprache nur auf eigene Handlungen beschränkt ist[1]. Der Verfasser hätte eigentlich sein Werk nennen müssen: „Wesen und Entstehung des moralischen Bewußtseins".

Zu 1—3. Wir können nun von vornherein schon diese Gruppen von Gewissensbedeutungen von der weiteren Behandlung ausschließen, welche evident keinen Anspruch haben, als echte Gewissensphänomene zu gelten. Von den vielen chaotischen Bedeutungen des „Gewissens" fallen also diese drei für uns heraus, als evident nicht zu den Gewissensphänomenen gehörig.

Zu 4—6. Die übrigen drei Gruppen müssen tiefer untersucht werden, ob und inwieweit sie wohl ein Recht darauf haben, „Gewissen" im engeren oder weiteren Sinne genannt zu werden.

Zu 4. Unter diese Gruppe fallen alle solchen Auffassungen, welche als den Kern des „Gewissens" wiedergeben: „moralische Erkenntnis" (sei es formal oder material), Erkenntnis von den guten und den bösen Werten[2], Gesetzen, Normen usw., sei es diskursiver oder intuitiver, rationell oder emotionell-kognitiver, angeborener oder erworbener Art; ferner als: moralische Erkenntnisakte, -funktionen oder -vermögen; als Wertschätzungen, Wertschätzungsfunktionen oder -vermögen; usw.

Das moralische Erkenntnismoment ist hier die Hauptsache.

Man beschränkt dann gewöhnlich diese Erkenntnis auf die „eignen Handlungen".

Unter diese Gruppen fallen alle intellektualistischen sowie intuitionistischen Gewissensdefinitionen. Das Gewissen sei ein syllogistisches Verfahren, eine Anwendung allgemeiner Gesetze auf Spezialfälle, ein Urteil, ein Erkenntnisorgan, ein göttliches Orakel; oder das Gewissen gehe auf in intuitionistischen Erfassungen des Guten und des Bösen; oder es gebe ein ratendes, rechtfertigendes, rechtsprechendes, rechtfindendes, richtendes (im

1 Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. 1894, S. 20. 2 Sei es das allgemeine oder das individuelle Gute bzw. Böse.

Digitized by Google

intellektualistischen Sinne), irrendes, täuschendes, zweifelndes, urteilendes Gewissen usw.; oder das „Gewissen" sei der Niederschlag durch Jahrhunderte erworbener moralischer Erkenntnis im Individuum, es sei die Stimme der Rasse, Gemeinschaft, Menschheit im Individuum, usw.

In allen diesen Bestimmungen tritt als wesentliches Moment die moralische Erkenntnis hervor.

Zu 5. Unter diese Gruppe fallen alle die Auffassungen des „Gewissens", deren Hauptgewicht nicht auf den Erkenntnisfaktor fällt, sondern auf eine Verwirklichungstendenz im weitesten Sinne, ein zur Aktivität drängendes Moment, eine auf das Ideal-gesollte gerichtete Bewegung; das schon erkannte Gute, oder das in der Bewegungstendenz aufleuchtende Gute soll verwirklicht werden. Die Anziehungskraft des „Gesollten" oder die Bewegungstendenz zum „Gesollten" ist hier wesentlich, nicht die Erkenntnis des Gesollten.

Das moralische Drangmoment ist hier die Hauptsache.

Unter diese Gruppe fallen die Auffassungen derjenigen, die das „Gewissen" sehen wollen als: Drang, Trieb, Instinkt, Streben, Wille; die Stimme der Pflichtforderung, ferner die Meinungen, es gäbe ein: antreibendes, verpflichtendes, gesetzgebendes, kraftgebendes, mutiges Gewissen; auch die Auffassungen des „Gewissens" als Realisierung individueller Berufe im Sinne Schleiermachers, Simmels, Nietzsches, Häberlins, usw. In allen diesen Phänomenen, auch in dem gesetzgebenden Gewissen, in jeder imperativistischen (autonomen und heteronomen) Gewissensauffassung, sowie in allen Berufungserlebnissen wird das Hauptgewicht nicht auf das Erkennen als solches, das alle diese Phänomene in irgendeiner Form einschließen und insoweit voraussetzen (das Hauptmoment der Gruppe 4), sondern auf eine Realisierungstendenz, auf eine Bewegung nach einem Ziel, auf das „Sollen" (im allgemeinen Sinne), auf einen Drang zur Erfüllung dessen, was auf Erfüllung wartet, gelegt. Alle Theorien, welche als das Wesen des Gewissens diese Bewegungstendenz, diesen Drang betonen, fassen wir zusammen als den Voluntarismus.

Zu 6. Unter diese letzte Gruppe fallen diejenigen Phänomene, worin der Gegensatz von „Gut" und „Böse" (aktualisiert, oder zur Verwirklichung drängend) plötzlich in einer tiefen Regung scharf hervortritt und die ganze Person, sei es auch nur für einen Augenblick, sei es leise oder laut, für diesen Sachverhalt in Anspruch nimmt. Die Person wird irgendwie aus den gewöhn-

Digitized by Google

lich mehr oder weniger kontinuierlich ablaufenden Erfahrungen in ihren relativeren Schichten herausgerückt, muß einen Augenblick einen „Halt!" machen, und nach Befriedigung des Haltrufes darf sie sich weiter an dem relativeren Strom und Wechsel der Geschehnisse und Prozesse in ihr und um sie beteiligen. Nicht das Erkennen des Guten und Bösen, auch nicht der Drang zum Guten ist hier wesentlich, sondern ein wirkliches Erleben des Gegensatzes von dem Guten und dem Bösen in uns. Wir haben hier jene Phänomene, welche wir zweifellos als das „Gewissen" katexochen ansehen können. Diese setzen irgendwie die beiden Momente des Erkennens und des Dranges wesentlich voraus — die beiden Momente, welche Gruppe 4 und 5 betonen —, aber erheben sich über beide als eine neue Gruppe durch einen in ihr hervorbrechenden neuen Sinn und neues Wesen. Durch den plötzlich klar aufleuchtenden Gegensatz des Guten und Bösen und das reelle Erleben desselben in bezug auf das personale Heil und Unheil haben diese Gewissensphänomene eine neue Färbung, einen bestimmten Ton und einen ontisch wichtigen Sinn gewonnen.

Das emotionelle Regungsmoment ist hier die Hauptsache.

Diese Gruppe umfaßt das gute, böse, warnende, sich freuende, mahnende, quälende, beißende, befleckte, fürchtende, drückende, reuende, nagende, schuldige, unruhige, dankbare, zürnende Gewissen usw. Unzählige attributive Wendungen hat die Sprache für dieses „Gewissen" und speziell für das „böse Gewissen" geprägt. Die größten Dichter der Welt in allen „Genren" haben dieses Phänomen in den verschiedensten und reichsten Farben geschildert. Die größten Weltprediger haben auf diese tief wichtigen, menschlichen Regungen einzuwirken gewußt. Hier ist nicht die moralische Erkenntnis als solche, auch nicht der moralische Drang als solcher irgendwie der Hauptfaktor, der Wesenskern des Gewissens, sondern: eine personale Tatsache, ein objektiver Sachverhalt, welcher sich in der Vibration der Regungen bekundet; das Erleben dieses personalwichtigen objektiven Sachverhaltes in bezug auf den reellen Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen in uns, macht den Wesenskern dieser echten Gewissensphänomene aus.

Wir fassen die Theorien, welche diese letzte Gruppe Phänomene als das „Gewissen" betonen und in den emotionellen Regungen das Hauptmoment des Gewissens erblicken, zusammen unter der Bezeichnung Emotionalismus.

Digitized by Google

Zu 4 — 6. So ergeben sich die Theorien der Gruppe 4 als intellektualistische[1] und intuitionistische, die der Gruppe 5 als voluntaristische, und die der Gruppe 6 als emotionalistische Gewissensauffassungen[2]. Diese letzten drei Gruppen haben wohl mehr oder weniger Recht, das „Gewissen" im engeren oder weiteren Sinne genannt zu werden, insofern alle konkrete, individuelle, moralische Phänomene sind. Nimmt man jedoch den Gewissensbegriff so streng wie möglich, dann würden nur die Phänomene in Gruppe 6 als echte Gewissensphänomene gelten können.

Für diese Arbeit sind von Hauptinteresse die Gewissensphänomene katexochen, also Gruppe 6. Da aber Gruppe 6 notwendig ein Erkenntnismoment (Gruppe 4), wie auch ein Drangmoment (Gruppe 5) irgendwie voraussetzt, — weil das echte Gewissen nicht blind, im Gegenteil scharfsehend ist, und weil es nicht indifferent gegenüber dem Guten und Bösen ist, sondern spezifische, parteiische Interessen für das Gute und gegen das Böse hat, und ohne dieses Hinzu-Moment nach dem Guten und Vonweg-Moment von dem Bösen nicht verstanden werden kann, — muß als Vorarbeit zur Klärung des Vieldeutigkeitsnebels erst der Intellektualismus, Intuitionismus und Voluntarismus in Verbindung mit dem echten Gewissensphänomen[3] behandelt werden, nicht aber diese Gruppen 4 und 5 an und für sich. Das ist wohl sicher klar, daß alle Auffassungen, welche das Wesen des „Gewissens" auf eine „moralische Erkenntnis" oder „moralischen Drang" beschränken, nicht das unter „Gewissen" verstehen, was ursprünglich als das „Gewissen" erfaßt werden soll. Wenn wir eine Phänomenologie von allen moralischen Phänomenen überhaupt geben wollten, dann müßten ja sicher die Gruppen 4 und 5 auch gründlich an und für sich untersucht werden; da wir aber uns auf echte Gewissensphänomene beschränken wollen, können diese bei-

---

1 Wir meiden den Terminus „Rationalistisch", weil er sowohl teils diskursiv (intellektualistisch) wie intuitiv sein kann; der Intuitionismus kann entweder rationell oder emotionell kognitiv vertreten sein; es würde eine Überbestimmung des Begriffes „Rationalistisch" sein, wenn man das Emotionell-kognitive auch darunter subsummieren wollte. 2 Diese Namen für die Gruppen müssen im weitest möglichen Sinne genommen werden, weil diese nicht ganz adäquate Benennungen sind, sondern ökonomische Hilfsbegriffe; so fällt z. B. vieles unter die „voluntaristische" Gruppe, was mit „Wille" oder „Willenselement" überaus wenig zu tun hat. 3 Unter echtem Gewissen werden wir von nun an immer nur Gruppe 6 verstehen.

Digitized by Google

den Gruppen nur soweit herangezogen werden, als sie Licht auf die Problemstellung der in Gruppe 6 zusammengefaßten Phänomene werfen. Es ist schade, daß die Sprache zu arm war, für die Gruppen 4 und 5 andere synonyme Namen zu prägen; daß diese aber nicht unter den echten Gewissensbegriff fallen können, wird sich in der Untersuchung immer deutlicher hervorheben.

Gruppe 6 als ganze Gruppe gleichzeitig zu behandeln, bietet methodische Schwierigkeiten insofern, als das warnende, das gute, das böse Gewissen usw. wieder untereinander mit ihrer Wesensübereinstimmung auch solche Wesensunterschiede haben, daß eine gesonderte Untersuchung eines jeden für sich notwendig wird. Da nun die Wesensübereinstimmungen desto stärker ans Licht treten, nachdem (und nicht bevor) jedes für sich untersucht worden ist, und da von allen echten Gewissensphänomenen das „böse Gewissen" als das intensivste, wirksamste und ursprünglichste Phänomen uns gegeben ist, werden wir also demnächst erst das objektive Phänomen: das „böse Gewissen" in Beziehung zu den intellektualistischen, intuitionistischen, voluntaristischen und emotionalistischen Auffassungen untersuchen, um dann danach die anderen echten Gewissensphänomene (gutes, warnendes Gewissen usw.) zu erfassen, und um endlich in der Verschiedenheit aller dieser Phänomene die Grundeinheit derselben zu suchen, um also auf die Frage: was ist eigentlich das echte Gewissen? — eine Antwort zu finden. Nach dieser Wesensfrage kommt dann die genetische Problemstellung des zweiten Teiles an die Reihe.

So allein ist es möglich, aus dem Vieldeutigkeitschaos herauszukommen, und sowohl eine Übersicht über alle jene Phänomene, welche „Gewissen" heißen, als auch eine Einsicht in jene Phänomene, welche allein das „echte Gewissen" ausmachen, zu erlangen.

Die objektiven Phänomene sollen uns aus diesem Vieldeutigkeitslabyrinth herausleiten; den Ariadnefaden bilden jene Phänomene, welche man als „böses Gewissen" zusammenfassen kann. Da die Phänomene der 6. Gruppe das Gewissen katexochen ausmachen, könnte man vielleicht als „Gewissen" im weiteren Sinne die Gruppen 4, 5 und 6 zusammenfassen, insofern diese auf das Subjekt selbst bezogen sind; denn nie richtet sich das Gewissen auf Handlungen und Werte der Handlungen von anderen. Da aber Gruppe 4 ebensogut die Handlungen anderer als Erkenntnisobjekt

Digitized by Google

haben kann wie die eigenen, ist es fraglich, ob Gruppe 4 überhaupt noch den Namen des Gewissens verdiene (nur eine mechanische Grenzlinie würde einen Teil der Phänomene dieser Gruppe — die selbst-bezogenen moralischen Erkenntnisakte in den Gewissensbereich hineinbeziehen), und nicht besser moralische (sittliche) Kenntnis oder moralische Erkenntnis- (Wertschätzungs-) Funktion genannt werden soll. Durch den Versuch, Gruppe 4 in den weiteren Gewissensbegriff aufzunehmen, sind wir an der Grenze aller möglichen Gewissensphänomene angekommen. — — Wo überhaupt die Selbstbezogenheit des moralischen Erkennens fehlt, besteht kein Recht, von Gewissen zu reden. Da hat die Sprache Worte genug, wie moralische (sittliche) Erkenntnis (Einsicht, Urteil usw.), und es muß vermieden werden, den Gewissensnamen dafür zu gebrauchen. Die Gewissensvieldeutigkeit soll wissenschaftlich auf die selbstbezogenen moralischen Phänomene notwendig beschränkt bleiben. Unter diesem weiteren Gewissensbegriff kann man durch attributive Unterscheidungen aus der Vieldeutigkeit herauskommen.

Digitized by Google

ABSCHNITT B

Das Wesen des Gewissens

KAPITEL 3

Der Intellektualismus und das böse Gewissen

Die intellektualistischen Gewissenstheorien sehen das Wesentliche des Gewissens in einem Akt der Vernunft, einem Urteil, einem Verstandessyllogismus oder einer Anwendung allgemeingütiger Gesetze (Gebote, Normen) auf einen Spezialfall, wodurch über diesen Spezialfall ein Urteil ausgesagt wird. Als typische Beispiele hiervon können wir Cronins und Jodls Definitionen des Gewissens zitieren: a) Conscience is an act of the practical Reason, whereby man recognises, that certain things are good and to be done, others evil and to be avoided. Conscience is an act of the „sicca lux intellectus" and no more"[1]. b) „Den unzweideutigsten und klarsten Begriff des Gewissens liefert jene Auffassung, welche das Vorhandensein autoritativer Normen im menschlichen Bewußtsein als gegebene Tatsache voraussetzt." Das Gewissen ist die Prüfung des Menschen, „ob in einem gegebenen Falle sein praktisches Verhalten mit der Norm übereinstimme oder nicht. Das Gewissen ist ein Wissen (— um den Wert unserer Handlungen in bestimmten Fällen), das explizite in der Form eines Syllogismus ausgedrückt werden kann"[2]. So auch Evolutionisten wie Ree, Clifford, Thomisten wie Cathrein, Rationalisten wie Wolff — weiter Rosenkranz, Paulsen, Laas, ältere Theologen wie Amezius, neuerdings Bavinck usw. usw.[3] Alle diese in-

---

1 Cronin: Science of Ethics. 1920, I., Ch. XIV, p. 474, 5. 2 Jodl: Allg. Ethik. 1918, S. 329.

3 Clifford: „The Selfjudgement in the name of the tribe is called conscience." Lectures and Essays — zitiert bei Mackenzie: Manual of Ethics. 1917, p. 120.

Paulsen: „Die ganze Seite unseres Wissens, wodurch wir uns urteilend zu uns selbst als wollende oder handelnde Wesen verhalten" — ist das Gewissen. (Einleitung in die Philosophie. S. 432.)

Digitized by Google

tellektualistischen Theorien sehen endgültig das Wesen des Gewissens in einem Urteil und würden das böse Gewissen als ein ablehnendes Urteil über eine böse oder schlechte Handlung ansehen.

Der erste Unterschied, welchen wir machen müssen, ist enthalten in der Frage: ein Urteil über wessen Handlung? Der Intellektualismus unterscheidet hier nicht immer scharf.

Wenn wir ein moralisches Urteil mit einem Gewissensurteil vergleichen, springt ein wesentlicher Unterschied ins Auge, daß nämlich das Gewissensurteil spezifisch mehr ist als ein nur moralisches Urteil. Über meine eigenen Handlungen kann ich Gewissensurteile und „moralische Urteile" aussprechen, über die Handlungen anderer nur moralische Urteile. Das Gewissensurteil kann äußerlich genau so aussehen wie ein auf meine eigenen Handlungen gerichtetes moralisches Urteil und doch wesensverschieden sein. Das Gewissensurteil steht nicht rein objektiv auf sich selbst (wie z. B. das Urteil: „2 mal 2 ist gleich 4"), und kann nicht von der urteilenden Person losgelöst und generalisiert werden, — es ist in ein persönlich-geistig-psychisches Erleben hineingeknüpft und hat in diesem konkreten, reellen, einheitlichen Zusammenhang seinen Sinn, sein Wesen und seine Bedeutung als Gewissensurteil; es bezieht sich nur auf eigene tief fundierte Interessen, letzlich auf das eigene Sein selbst. Diese spezifisch im eigenen Sein

---

Laas: „Gewissen ist erworbenes Gesetz," zitiert bei Eisler: Wörterb. d. ph. Begr. 1904I sub voce Gewissen.

Amezius: Das Gewissen ist: „des Menschen Urteil über sich selbst, insofern er Gottes Urteil unterworfen ist." Willem Amezius: „Vijf boeken van de Conscientie," ausgeg. durch Prof. Geesinck, 1896.

Bavinck: Beginselen der Psychologie. 1897, S. 111 ff., neu herausgegeben 1923. In „Het geweten" — De Urge Kerk VII, 1881 — neu herausgegeben in „Kennis er Leven" 1923 — vertritt Bavinck eine weniger intellektualistische Gewissensauffassung; man könnte seine beiden Gewissensauffassungen als mehr oder weniger parallel mit den beiden mittelalterlichen Auffassungen ansehen, diese ist mehr patristisch, wo das Gewissen, wie der Adler über allen anderen Vermögen steht, jene aber mehr scholastisch, insofern das Gewissen mit der praktischen Vernunft zusammenfällt und nicht mehr über den anderen Vermögen steht. Ist jene Auffassung mehr relativistisch, so vertritt diese Auffassung mehr einen Absolutismus. „Das Gewissen ist etwas Absolutes, Unbedingtes, und über alles Geltendes, etwas Göttliches, welches sich in mir offenbart." S. 25 von „Kennis en Leven", 1923.

Digitized by Google

wurzelnden und hierauf sich beziehenden Gewissensurteile unterscheiden sich vom „moralischen Urteile" dadurch, daß das „moralische Urteil" von der Person loslösbar ist und, lösgelöst von den tiefsten Personalschichten, seinen Sinn, sein Wesen und seine Bedeutung doch nicht verliert und also generalisiert werden und allgemein-gültig sein kann, was für das Gewissensurteil wesentlich unmöglich ist, — es ist immer nur individuell gültig. Man kann „moralische Urteile" über andere und über sich selbst aussprechen, und diese letzteren auf sich selbst bezogenen „moralischen Urteile" haben noch nichts mit einem wirklichen Gewissensphänomen zu tun: ich kann meine Handlungen als schlecht verurteilen und dieser Tatsache gleichgültig gegenüberstehen, ja selbst darüber lachen, damit zynisch spotten, wie so mancher Verbrecher sich gegenüber seinen Taten verhält — von einem Gewissenssphänomen ist noch gar nicht die Rede. Darum sind alle intellektualistischen Gewissensdefinitionen, welche das Wesen des Gewissens in einem moralischen Urteil sehen, für das böse Gewissen unhaltbar. Die notwendige Selbstbezogenheit des Gewissensurteils liegt viel tiefer gegründet als Elsenhans meint, wenn er sagt: „In gewöhnlichem Sprachgebrauch wird das Gewissen nie oder selten mit Beziehung auf andere gebraucht; — das Gewissen scheint nur eine Art Selbstgesetzgebung zu sein"[1]; nachdem er, um dies zu bestätigen, verschiedene sprachliche Beispiele herbeigeholt hat, sagt er: „Diese Beispiele zeigen immerhin, wie die Beschränkung des Gewissens auf den Träger desselben, auf das Subjekt, überall im Sprachgebrauch vorherrscht. Man kann dementsprechend das Gewissen etwa bestimmen als: das sittliche Bewußtsein in der Anwendung auf sein eigenes Subjekt oder in seiner reflexiven Anwendung. Dieser Unterschied ist jedoch für die psychologische Betrachtung ein unwesentlicher[2]. — Das psychologische Wesen der Vorgänge, welche in beiden Begriffen zusammengefaßt werden, ist daher für beide dasselbe[3]." Deutlich ausgeprägt sehen wir hier einen Irrtum, in den der Intellektualismus und der mechanische Bewußtseinsatomismus allgemein verfällt. Man sieht keine Tiefendimension des Seelischen, und man sieht keine organischen konkreten Ganzheiten; das Seelenleben ist projiziert auf eine Bewußtseinsfläche und hier wird das Projektum analysiert und zerschnitten und aus seinem konkreten Realitäts- und Wesensverband

1 Elsenhans a. a. O. S. 19. 2 Ich spatiiere. 3 Elsenhans a. a. O. S. 19 ff.

Digitized by Google

herausgerückt. — Das Leben, die Persönlichkeit, ist mehr als ein Mechanismus, mehr als ein Bewußtseinsstrom und eine Bewußtseinsfläche. Nur weil die Sprache das Gewissen auf ein Selbst bezieht, soll das Gewissen (nach Elsenhans) selbst-bezogen und im Wesen nicht unterscheidbar vom „moralischen Urteile" über andere Menschen sein!! Sicher, „moralische Urteile" über sich selbst und über andere sind wesensgleich, darin hat Elsenhans recht, aber er irrt, wenn er meint, die ersteren als Gewissensurteile auffassen zu können; das Gewissensurteil ist von beiden wesentlich verschieden, durch sein organisches Verknüpftsein mit einem viel tieferen Phänomen, worin, wodurch und woraus allein das Gewissensurteil verstanden werden kann und einen Sinn hat. Die Selbstbezogenheit des Gewissens liegt nicht darin, daß zufällig oder konventionell die Sprache diesen Unterschied macht, sondern die Sprache macht ihn, da er im Wesen des ganzen Phänomens liegt. Man könnte diese furchtbare Mechanisierung des Gewissens vergleichen mit einer Gleichstellung der „Liebe einer Mutter gegenüber ihrem eigenen Kind" mit der „Liebe der Frauen im allgemeinen gegenüber Kindern im allgemeinen" (z. B. Lehrerin und Schülerin) und sagen: man nennt wohl den ersten Fall „Mutterliebe" und wir können an dieser sprachlichen Gewohnheit festhalten, aber zwischen beiden ist psychologisch kein wesentlicher Unterschied!! — In den „moralischen Urteilen" kommt es darauf an, welche inhaltliche, theoretische Erkenntnis sie uns geben, dem Gewissensurteil kommt es primär nicht auf die theoretische, moralische Erkenntnis als solche an, sondern eben auf den persönlich individuellen tiefsten Sinn, Interesse und Heil des Lebens und des Seins. Kein Mensch hat ein böses Gewissen über das, was andere Menschen tun oder lassen, weil sein personales Heil nicht direkt davon abhängt. Man könnte nun, mit dieser Einschränkung also, den Intellektualismus das böse Gewissen folgendermaßen definieren lassen: „Das böse Gewissen ist ein ablehnendes Urteil über eine böse oder schlechte Handlung, welche der Urteilende selbst verursacht hat."

Die erste Voraussetzung einer solchen Definition ist mit Recht, daß der Urteilende selbst die Tat verursacht hat, und daß er anders handeln zu können sich bewußt ist. Dieses Bewußtsein seiner Freiheit, welches hier vorausgesetzt wird, ist der Grund für die Überzeugung seiner Verantwortlichkeit für seine Taten. Daß er durchaus verantwortlich für und also schuldig an diesen Taten ist, dessen ist der Gewissensgeplagte sich klar bewußt. Diese Frei-

Digitized by Google

heit[1], die Möglichkeit, anders handeln gekonnt zu haben (was Schopenhauer zu Unrecht leugnet), diese Verantwortung für die Taten, gehört zum Wesen der Gewissensphänomene. Ohne diese hat das böse Gewissen keinen Sinn. Für einen einseitigen Determinismus kann das Gewissen dann auch keinen wesentlich ernsten Sinn haben. Wäre ich in jeder Hinsicht so determiniert, daß alle meine Handlungen aus einander folgen wie ein Produkt aus einer Maschine, dann könnte man von Verantwortlichkeit nicht reden, dann wäre ein böses Gewissen, ein vorwurfmachendes Gewissensurteil, eine sinnlose Erscheinung. — „Ich habe die schlechte Tat vollbracht. Ich konnte und sollte die Tat vermieden haben. Ich und ich allein bin völlig dafür verantwortlich. Ich bin schlecht." — Von diesem Erlebnis muß jede sinnvolle Gewissenstheorie ausgehen. Für einen einseitigen Determinismus, welcher die psychologische Freiheit des Willens und Handelns leugnet, kann das böse Gewissen nur eine merkwürdige Selbsttäuschung, eine sinnlose Erscheinung oder eine unvermeidliche Tragik des Lebens sein, oder es besteht gar nicht und ist ein sonderbares Produkt der Volkssprache, des Volksmythos, der Volksphantasie.

Alle intellektualistischen Theorien erkennen die Tatsachen an, daß der Gewissensschuldige nicht bei einem ablehnenden Urteil über seine schlechte Tat stehen bleibt, sondern die Schlechtheit auf sich selbst bezieht, so daß das Urteil: „Diese Tat (von mir) ist schlecht" ersetzt wird durch das Urteil: „Ich bin schlecht, böse", — oder gegen sich selbst: „Du bist schlecht, böse". Das Urteil wird also auf eine tiefere Lebensschicht, auf die verantwortliche Person selbst bezogen. Dieses Beziehen des Schlechtseins der Tat auf die eigene Schuld, auf eigene Schlechtheit, ist ein Wesensmoment des bösen Gewissens. Daß hier eine merkwürdige Vertiefung des Phänomens vorliegt, ist klar. Diese Tatsache zeigt jedenfalls auf etwas hin, was die meisten intellektualistischen Theorien nicht prägnant erklären können. Wäre das Wesen des Gewissens nur moralische Erkenntnis, welche Notwendigkeit könnte dann dafür da sein, daß das Urteil über die Tat vertieft wird durch ein Urteil über die eigene Schlechtheit? Warum genügt es nicht für den Gewissensgeplagten, zu wissen, daß die Tat schlecht ist, warum diese Hinwendung auf das

1 Wir meinen hier die psychologische Freiheit; über die metaphysische Freiheit — ein sehr schwieriges Problem — wollen wir hier nichts aussagen.

Digitized by Google

eigene Selbst? Zeigt das nicht auf ein tieferes Grundphänomen hin, welchem der Intellektualismus kein Recht widerfahren lassen kann? Diese objektive Nötigung zur eigenen Schuld sich zu wenden, statt nur die Schlechtheit der Handlung zu verurteilen, ist eine Tatsache, welche der Intellektualismus nur achselzuckend als Tatsache anerkennen, aber von seinem Standpunkte aus nicht verstehen kann. Dieses Phänomen kann man erst dann verstehen, wenn man in eine viel tiefere Personschicht hineindringt, als es der Intellektualismus tut; wenn man nicht nur auf das Schuldurteil, sondern auf das Schuldsein und Schulderleben sein Auge richtet. — In bezug auf dieses Problem ist es eine wichtige Tatsache, daß seelenkranke Patienten gerade umgekehrt vielfach sich selbst als schlecht, böse, schuldig erleben, ohne zu wissen, was ihre Schuld eigentlich ist; in solchen Zuständen suchen sie dann nach der Tat, wodurch sie eigentlich schuldig und schlecht sind, und machen sich wegen der allerkleinsten zufälligsten Verfehlungen, die sie gefunden haben, die größten Vorwürfe. Das Schlechtsein und Schulderleben ist hier als primär[1] und isoliert gegeben und nicht umgekehrt die Urteile über schlechte Handlungen.

Wir haben gesehen, daß ein Gewissensurteil über eine schlechte Tat die Tendenz hat, ersetzt zu werden durch Urteile über die eigene Schlechtheit entweder in der Form: „Ich bin schlecht", oder gegen sich selbst gewendet: „Du bist schlecht". Sind diese beiden Arten Gewissensurteile nun Teile eines und desselben Grundphänomens? Diese wesentliche Frage findet gewöhnlich sehr wenig Beachtung, — es ist ja ein und dasselbe „böse Gewissen". Vor allem der Intellektualismus läßt der Frage, ob diese zwei Arten Gewissensurteile im wesentlichen ein und dasselbe Phänomen ausmachen, kein Recht widerfahren, — was besonders in dem Bild des so anschaulich vorstellbaren „Gewissensgerichtshofe" der Fall ist. Das Gewissen ist ja zugleich der Ankläger, Angeklagte, Zeuge, Richter und Urteilsspruch[2]! Echte und unechte Gewissensphänomene werden nach Belieben hier zusammengeschmolzen zu dem Gewissen. Bevor wir diese dramatische Gerichtshofvorstellung eingehend untersuchen, wollen wir uns erst klar werden über die

1 Ist dies aber primär nicht auch gegeben im normalen Falle? — Wir glauben es wohl. 2 Kant läßt das Gewissen nicht so inhaltlich hierin aufgehen; für ihn ist das Gewissen nur das Bewußtsein von diesem Gerichtshofe, — also rein formal. Andere Intellektualisten legen aber hohen Wert auf diesen Gewissensgerichtshof.

Digitized by Google

Frage, ob die zwei verschiedenen Gewissensurteile „Ich bin schlecht" und „Du bist schlecht" auf ein und dasselbe Grundphänomen zurückzuführen sind oder nicht.

Empirisch-genetisch könnte es scheinen, als ob nach einer schlechten Tat erst die Selbstanklage: „Du bist schlecht" käme, und dann danach die Bejahung: „Ja, ich bin schlecht". Im wesentlichen jedoch ist es gerade umgekehrt; primär ist das: „Ich bin schlecht" und sekundär das: „Du bist schlecht"; dieses ist eben auf jenes fundiert; die Sicherheit der Schuld ist die erste Bedingung des Gewissensphänomens und solange das: „Du bist schlecht" diese Sicherheit nicht hat, und durch ein: „Ja, ich bin schlecht" bestätigt werden soll, ist es eben kein Gewissensphänomen gewesen; und wenn es diese Sicherheit wohl hat, hat es diese Sicherheit nur auf Grund des ersteren: „Ich bin schlecht" und ist die Bejahung: „Ja, ich bin schlecht" überhaupt überflüssig und sinnlos. Es wäre sonst ein Theaterspiel, was bei einem so tiefernsten Phänomen wie dem echten bösen Gewissen wesentlich unmöglich und widersinnig ist. Diese beiden Phänomene müssen scharf unterschieden werden, denn wesentlich primär gegeben, als das mehr den Gewissenskern ausmachende Moment, ist das Schulderleben, Schuldhaben, Schuldsein, das: „Ich bin schlecht; Ich habe schlecht gehandelt"; — wesentlich sekundär ist ein ganz anderes Phänomen, welches sich über das primäre Schulderleben und Schuldsein erhebt und sich nun gegen sich selbst wendet, sich selbst straft, verwünscht, quält, verurteilt, anfällt. Im „primären bösen Gewissen", wo das Schulderkennen und Schulderleben das echte und tiefste ist, wird diese Schuld von dem Subjekt als „ganze Person" erlebt, gegenüber etwas Absolutem über ihm, in dem das ewige Recht und die ewige Gerechtigkeit waltet, — im „sekundären bösen Gewissen" ist es nicht ein Erlebnis gegenüber einem „allsehenden" Auge, — nein, da ist es nebenbei ein Erlebnis gegenüber seinem eigenen innersten Auge, — der Mensch entzweit sich in ein besseres und ein böses Ich, und das „bessere Ich" nimmt nun das Recht in eigene Hand, tadelt und straft sich selbst, zürnt gegen sich selbst usw. Wenn der Gewissensgeplagte seiner Schuld sich am tiefsten bewußt ist und sie am tiefsten erlebt, wird er nicht nur kaum „Zeit haben" gegenüber sich selbst Stellung zu nehmen, sich selbst Vorwürfe zu machen, zu quälen, — sondern er wird wesentlich nicht dazu imstande sein, er würde in einer großen Furcht ruhelos und rastlos vor einem „all-

Digitized by Google

sehenden Auge", einem über ihm waltenden Recht und einer Gerechtigkeit, wegflüchten, oder in tiefer Scham sich zu verstecken suchen oder zu bedecken, oder in tiefster Betrübnis die Tat bereuen. Ein „Gegen-sich-selbst-Stellungnehmen" ist da noch ausgeschlossen — als ganze einheitliche Person erlebt er seine Schuld. Erst dann, wenn diese Spannung etwas gelöst ist, wenn das Schuldhaben nicht die ganze Person, die ganze Aufmerksamkeit so überaus gewaltig auffordert, dann ist die Möglichkeit gegeben, sich selbst als Objekt, als das Ich, das die Tat begangen hat, zu betrachten, zu verurteilen, zu richten, zu verfolgen, zu quälen, zu prügeln, zu verwünschen, gegen sich selbst zu zürnen, zu toben usw. Aber es ist ein ganz anderes Phänomen, dieses „sekundäre böse Gewissen", und darf nicht mit dem primären identifiziert werden, es ist erst möglich auf Grund des primären. Diese beiden können selbst nicht gleichzeitig stattfinden, wie es in der Gerichtshofvorstellung scheinen könnte, denn beide haben gerade einander gegenübergestellte Haltungen, sind einander gegenübergestellt gerichtet, tendiert; sie können nur in zeitlicher Abwechslung nacheinander auftreten. Aber das „sekundäre böse Gewissen", das „Du bist schlecht" muß immer auf dem primären, auf dem „Ich bin schlecht", fundiert sein. Ohne das primäre ist es kein Gewissensphänomen, d. h. eine Selbstbeurteilung, Selbstquälung, Selbstanklage; ohne das echte Schulderlebnis und ohne die Sicherheit der Schuld ist es überhaupt kein Gewissensphänomen. Gerade umgekehrt ist das Verhältnis beider Phänomene, wie es erst genetisch erschien; — eine scharfe Unterscheidung beider Phänomene ist notwendig; wir treffen diese wesentliche Unterscheidung in der Behandlung der Gewissensregungen wieder an[1].

Könnte man das: „Du bist schlecht" noch nicht als eine gänzlich andere

1 Was die Terminologie von „primär" und „sekundär" betrifft, möchte ich verweisen auf eine andere Unterscheidung von Schlottmann, der als „primäres Gewissen" das moralische Bewußtsein, sittliche Gesetze und Normen, als „sekundäres Gewissen" das gute und das böse Gewissen ansieht. Zu Recht sagt Elsenhans, daß das gute und böse Gewissen primär ist und das Denken erst nachträglich zur Bildung sittlicher Normen und Grundsätze führt, also zum „sekundären Gewissen"; diese Unterscheidung des primären von dem sekundären nennt er zu Recht nicht eine zeitliche, sondern eine prinzipielle. — Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens, 1894, S. 183. — Die Unterscheidung des „primären bösen Gewissens" von dem „sekundären bösen Gewissen", welche wir hier machen, ist selbstverständlich eine ganz andere.

Digitized by Google

Erscheinung auffassen, nämlich als „anklagendes Gewissen", das vielleicht genetisch zwischen dem Tatvollzug und dem „bösen Gewissen" eine Stelle haben würde und von dem „bösen Gewissen" zu unterscheiden wäre? Nein, es gibt kein „anklagendes Gewissen", unterschieden von den primären und sekundären bösen Gewissensphänomenen. Wenn es genetisch vor dem bösen Gewissen auftreten sollte, hat es schon volle Schuldevidenz, ist es schon ein echtes Schulderlebnis entweder als primäres, oder als sekundäres böses Gewissen, oder es hat nicht diese Evidenz und hat mit Gewissen überhaupt nichts zu tun. Umgekehrt enthält gerade jedes „böse Gewissen", jedes Schulderlebnis implicite eine Selbstanklage in sich; jedes „böse Gewissen" *ist* ein „anklagendes Gewissen", sowohl, wo die Schuld leise flüsternd mir sich kundgibt, als wo sie in voller Wucht mir hervorbricht. Was gewöhnlich als Gewissensanklage gefaßt wird, ist die leise Stimme des „bösen Gewissens", welche sich hören läßt und dann wieder schweigt, wieder sich hören läßt und wieder schweigt, oder mit Gewalt zum Schweigen gebracht wird. In diesem „anklagenden Gewissen" haben wir kein neues Phänomen, es ist das „böse Gewissen" selbst in seinem psychisch-geistigen, reellen Anklopfen gegen den alles mit sich reißenden Bewußtseinsstrom, bis es endlich das Eis dieses Stromes durchbricht und sich in voller Gestalt und voller Kraft des Erlebnisses der ganzen Person in allen Schichten bemächtigt und alles wird nun auf den einen Punkt konzentriert: Schuld! Schuld! — — So ist auch jedes böse Gewissen zugleich ein richtendes (nicht das intellektuelle „rechtsprechende") Gewissen; mit der Anklage der Schuld ist zugleich die Schuld gerichtet; eine davon getrennte richterliche Aussprache oder Funktion usw. gibt es nicht; das „primäre böse Gewissen" ist zugleich das Erleben des „Gerichtetseins" seiner Schuld; der Gewissensgeplagte erlebt in seiner Schuld sowohl die Anklage, wie das „Gerichtetsein" derselben; das „böse Gewissen", das „anklagende Gewissen", das „richtende Gewissen" sind identische Phänomene: erst im „sekundären bösen Gewissen" kommt ein aktives Sich-selbst-richten der Schuld wegen hinzu. —

Die Gerichtshofvorstellung ist gegründet auf eine Tatsache, nämlich, daß der sich Schuldbewußte sich selbst zu überzeugen versucht, daß er unschuldig ist; eine absichtliche Selbsttäuschung, eine absichtliche Vorspiegelung unwahrer Verhältnisse, welche er dann glaubt, oder ein absichtliches Herumwühlen in Sophismen, bis er sich selbst unschuldig glaubt, ist beim

Digitized by Google

Gewissensgeplagten keine seltene Tatsache, wie seltsam diese Tatsache an sich auch erscheinen mag. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß der Mensch sich selbst etwas absichtlich vorlügen kann, und weiß, daß er es tut, und dennoch seine absichtliche Selbsttäuschung als wahrhaftig glaubt[1]. Es ist ein geistiges Schließen der Augen für die unangenehme Wahrheit, ein geistiges Abwenden des Blickes von dem Sachverhalte, ein Sich-verblenden und Erblinden für die unsympatische Wirklichkeit der Schuld. (Dieses Phänomen erinnert uns an Straußvögel, welche, wenn sie verfolgt werden, ihre Köpfe in den Sand stecken, und da sie nun nichts sehen, auch glauben, daß sie nicht mehr verfolgt werden). Genau so wie ich mit absichtlich geschlossenen Augen nichts mehr sehe, scheine ich mein geistiges Sehvermögen auch „schließen" zu können, aber dann noch dazu zu glauben, daß da wirklich nichts ist, daß ich unschuldig bin! Das ist eine der rätselhaftesten und düstersten Erscheinungen des Seelenlebens, sie ist eine Tatsache, wie sie möglich ist, weiß ich nicht. (Diese Tatsache wird speziell von der psychopathologischen und psychiatrischen Praxis bestätigt.)

Der Drang zur Selbstentschuldigung, welche, wenn sie gelingt, in eine absichtliche Selbsttäuschung ausläuft, wo es sich um echte Gewissensphänomene handelt, ist die Grundtatsache, welche die Gerichtshofvorstellung so annehmbar erscheinen läßt. Aber was hat dieser Drang mit dem „Gewissen" zu tun, er ist ja gerade ein Antigewissensphänomen, ein gefährlicher, unehrlicher Gegner, ein Selbstbetrüger! Und doch ohne diese Selbstentschuldigung, diesen listigsten, verfeinertsten Advokaten in unseren Gerichtshof aufzunehmen, kann die Prozedur nicht ganz glatt ablaufen! Der Richter an der höchsten Spitze des Gerichtshofes könnte überdies durch die Advokatenberedsamkeit überzeugt werden! Man fühlt den Widerspruch darin, ein Antigewissensphänomen ins „Gewissen" selbst, in den „Gerichtshof" aufzunehmen; aber man muß es doch, wenn man die Gerichtshofthese annimmt.

Ist diese ganze dramatische Geschichte nicht etwas zu theatralisch für den Gewissensernst? Wenn die Selbstanklage im Schulderleben von Hause

1 Man könnte vielleicht dieses Glauben ein „unechtes Glauben" nennen, wie es auch andere „unechte" Erlebnisse gibt. Vgl. Pfänder über „Gesinnungen", besonders über „unechte Gesinnungen"; ferner W. Haas „Über die Unechtheit von Gefühlen" (Münchener Dissertation).

Digitized by Google

aus die absolute Sicherheit der Schuld hätte und also ein echtes Gewissensphänomen wäre, warum dann die ganze Gerichtshofprozedur und nachher den Richterspruch: „Du hast Schuld" noch auf diese absolute Sicherheit aufkleben? Das ist ja Theater und findet im Gewissen nie statt; — und wenn es nicht diese absolute Sicherheit von Hause aus hätte, also kein Gewissensphänomen wäre, vielleicht ein sogenanntes „zweifelndes Gewissen", dann hätte dieses Gerichtsverfahren wohl Sinn, hat aber bis zum Richterspruch: „Du hast Schuld" noch absolut nichts mit einem echten Gewissensphänomen zu tun; das echte Gewissen fängt erst nach dem Richterspruch an, nachdem also die absolute Sicherheit der Schuld festgestellt ist. Entweder also ist die Schuld von vornherein absolut sicher, dann ist der Richter, mit allem was drum und dran hängt, überflüssig, — oder die Schuld war nicht sicher, sondern enthielt einen Zweifel, aber dann fängt das „echte Gewissen" erst nach der Sicherstellung der Schuld, nach dem Gerichtshofkampfe, an.

Eine Frage bleibt noch übrig: ist das „Zweifeln an der Schuld" kein Gewissensphänomen? Gibt es ein „zweifelndes Gewissen?" — Es gibt ein Phänomen, welches die Frage zu bejahen scheint, wenn der Zweifel sich auf das mögliche Schlechtsein der Tat richtet. Es ist der Zweifel: „Hast du vielleicht doch nicht schlecht gehandelt?" (Solche Zweifelsphänomene, wie auch z. B. der tiefzerrüttende religiöse Zweifel, warten auf eine viel tiefere Untersuchung, als wir sie bisher besitzen.) Dieses Phänomen, wenn es eine echte Gewissenserscheinung ist, zeigt uns vier Momente: 1. Eine Unsicherheit, ob die Tat gut oder schlecht ist; 2. die sichere Antwort hierauf ist für die Person durchaus, für ihr Selbstsein (also ontisch) wichtig; 3. eine Furcht, daß die Tat gerade schlecht ist (nicht auf das mögliche Gutsein, allein auf das mögliche Schlechtsein der Tat, ist das Auge gerichtet und das ist sehr wesentlich, und kennzeichnet die Haltung der Person und die Richtung ihres Interesses); 4. einen aus dem tiefsten Kern der Person hervorquellenden Drang zum Guten, eine geistige Liebe, worin letztlich das ganze Phänomen (und jedes echte Gewissensphänomen) eingebettet ist. — Eine positive Anklage ist nicht gegeben, nur die Furcht vor der Möglichkeit der Schuld (ebenso wie ein „warnendes Gewissen" ein Zurückhalten ist vor der Gefahr der Möglichkeit der Schuld).—Aber ist diese Furcht von selbst entstanden, hat sie dann keine innere Berechtigung? — Dann ha-

Digitized by Google

ben wir es mit einer krankhaften Erscheinung zu tun, wie sie bei so vielen nervös Anormalen auftritt, welche ein unbestimmtes Fürchten vor einer „möglichen Schuld" haben (vgl. hiermit die „Skrupulosität"). Dann können wir das „zweifelnde Gewissen" auf die Seite stellen, dann ist es keine echte normale Erscheinung. Ist die Furcht jedoch berechtigt, dann muß sie in irgendwelcher Sicherheit verankert sein, die Möglichkeit der Schuld muß dann in einer Sicherheit schon wurzeln, dann ist die Furcht des Gewissens die „Furcht vor der Schuld nach der Tat", wie auch das warnende Gewissen eine „Warnung vor der Schuld vor der Tat ist"; dann ist im Grunde die Tatschuld schon gesichert, diese Sicherheit aber noch nicht voll zum Bewußtsein durchgedrungen; dann ist der Zweifel nur ein Bewußtseinszweifel, im Grunde kein Zweifel. In diesem Sinne gibt es sicher ein echtes „zweifelndes Gewissen"; nur die Benennung: „zweifelnd" ist vielleicht nicht ganz geeignet dem Phänomen gerecht zu werden, denn ein Phänomen, bei dem keine Sicherheit der Schuld vorhanden ist, wenn auch im Grunde ein echter Zweifel herrscht, kann kein volles Gewissensphänomen sein. Unser „sogenanntes zweifelndes Gewissen" ist zwar kein voll erwachsenes Gewissensphänomen, aber im Grunde doch eine echte Gewissenserscheinung.

Und der Zweifelnde selbst, der seine Schuld fürchtet? Er wird sicher nicht im Innern einen Gerichtshof einrichten, er sucht sich nicht zu entschuldigen; in einer ganz anderen Richtung tendieren seine Interessen, wenn selbst die reflexiv bewußte positive Anklage und Sicherheit der Schuld fehlt, — ein Gerichtshof wäre hier mehr als widersinnig, er wird suchen, seine Zweifel aufzuheben, Sicherheit zu erlangen, den Unwert der Handlung prüfen, bis er Sicherheit hat.

Nur dann wäre eine Gerichtshofvorstellung möglich, wenn das Gewissen wirklich nur eine Art Anwendung der Vernunft wäre, wenn es also über allen Tatsachen und objektiv reellen Sachverhalten hin- und herschweben könnte. Wenn jedoch das Gewissen ein tiefes wirkliches Erlebnis ist, wenn ich meine Schuld nicht nur als solche beurteile, sondern auch als solche erlebe, dann ist diese intellektualistische Auffassung des Gewissens grundfalsch. Einen analogen Fehler macht der Intellektualismus, wenn er in einem Verstandessyllogismus oder in einer Anwendung von allgemeinen Gesetzen auf Spezialfälle das Wesen des Gewissens sieht. Solche Vernunft-

Digitized by Google

tätigkeiten können einem Gewissenserlebnis vorausgehen, haben aber selbst mit diesem Erlebnis wesentlich nichts zu tun, dieses besteht in einem wirklichen Erleben des objektiven Sachverhaltes, jene sind gedankliche Wiedergaben davon und schweben über der Wirklichkeit her.

Sehr interessant ist der Schopenhauersche Kampf gegen Kants Auffassung des Gewissens als einer Gerichtshofvorstellung[1]. „Die Kantische Darstellung des Gewissens machte einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehenblieb, — vor dem Gerichtshof mit Prozeß, Richter, Ankläger, Verteidiger, Urteilsspruch. Verhielt sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt, so müßte man sich wundern, daß noch irgendein Mensch, ich will nicht sagen, so schlecht, aber so ‚dumm' sein könnte, gegen das Gewissen handeln zu können; eine solche übernatürliche Anstalt, ein solch vermummtes Fehmgericht im geheimnisvollen Dunkel des Innern müßte jedem ein Grausen und Deisidämonie einjagen. — In Wirklichkeit ist die Wirksamkeit des Gewissens so schwach, daß alle Völker ihr durch positive Religion zu Hilfe kommen mußten." — Mit dem letzten Einwand widerlegt Schopenhauer nichts Wesentliches. Daß dieses Fehmgericht schwach oder stark in seiner Auswirkung sein kann, das will noch gar nicht besagen, daß die übernatürliche Anstalt nicht oder wohl besteht. Sein erster Einwand, wie der Mensch so „dumm" sein könnte, gegen sein Gewissen zu handeln, ist auch kein wesentlicher Grund dafür, daß Kants Vorstellung falsch sei. Es wäre dennoch möglich, obwohl das Gewissen den Menschen Grausen und Deisidämonie einjagte, daß sie so „dumm" sein könnten, gegen das Gewissen zu handeln; man könnte es wagen, warum nicht, wenn es z. B. Vorteile brächte zu stehlen oder zu lügen; oder man könnte in einer Ekstase vergessen, daß diese übernatürliche Anstalt noch besteht. Übrigens ist das kein „dummes" Handeln, gegen das Gewissen zu handeln, wenn man sorgt, keinen Schaden zu haben.

Diese Gerichtshofvorstellung, sagt Schopenhauer, ist der moralischen Selbstbeurteilung ganz und gar nicht wesentlich, denn nicht nur wird das offenbar unechte, erkünstelte, auf bloßen Aberglauben begründete Gewissen, wenn z. B. ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, auf den Sabbat eine Pfeife im Haus geraucht zu haben, dieselbe Form des Anklagens, Verteidigens und Richtens gelegentlich annehmen; sondern — (aber ehe wir den Satz verfolgen: warum nennt Schopenhauer diese beiden Fälle: Beispiele von einem unechten, erkünstelten, auf Aberglauben gegründeten Gewissen? Der Hindu und der Jude haben doch für sich echte, nicht gekünstelte Gewissenserlebnisse; und obwohl die Inhalte der Verurteilung Schopenhauer abergläubisch und erkünstelt erscheinen, kann man doch nicht einfach seine Einsicht diesen Personen unterschieben; — im Gegenteil, auch diese Phänomene sind gerade in ihrer eigenen personalen Verknüpftheit echte Gewissenserlebnisse — sondern sogar moralisch indifferente Phänomene

1 Schopenhauer: Die Grundlage der Moral, § 9.

Digitized by Google

nehmen auch oft die Gerichtshofform an, z.B. wenn ich mich für einen Freund aus Gutmütigkeit, ohne zu überlegen, verbürgt habe, und mir nun plötzlich die schwere Verantwortlichkeit, die ich auf mich genommen habe, deutlich wird, und ich sehe, wie leicht ich in großen Schaden dadurch kommen kann; — auch hier kann der Gerichtshof auftreten, bis der Richter mit einem: „Dummer Streich!" das Urteil fällt, worunter ich zusammensinke. — Auch dieser Einwand Schopenhauers, daß andere Phänomene ebensogut die Gerichtshofform annehmen können, beweist noch gar nicht, daß das Gewissen dieses nicht kann. Der Unterschied zwischen dem „Dummer Streich!"-Urteil und dem moralischen „Schuldig!"-Urteil, welcher doch ein wesentlicher ist, würde den Unterschied der beiden Phänomene gerade gut angeben, was Schopenhauer übersieht.

In keinem einzigen Punkt trifft Schopenhauers Kritik das Wesentliche, obwohl er intuitiv genau und zu Recht fühlt, daß diese Gerichtshofvorstellung Kants falsch ist.

Schopenhauer kritisiert weiter auch die schöne Stelle Kants, wo Kant über das Gewissen sagt: „es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt—usw."[1]. Schopenhauer behauptet, man könne genau dasselbe sagen von jedem Skrupel ganz anderer Art, wörtlich selbst vom heimlichen Bewußtsein eines Rentiers, dessen Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, dessen Kapital allmählich dahinschmilzt. Hier hebt Schopenhauer eine sehr interessante Tatsache hervor: es ist wahr, sowohl von dem Rentier wie von einem Gewissensgeplagten kann dasselbe gesagt werden. Das äußere Benehmen beider ist genau dasselbe. Aber die beiden Phänomene sind ihrem Wesen nach total verschieden. Das Schulderlebnis des einen spielt sich in einer viel tieferen Sphäre ab als das Schadenerlebnis des anderen; der Schulderlebende erlebt qualitativ etwas anderes wie der Schadenerlebende; jener erlebt seine eigene Schlechtheit, dieser die Gefahr seiner zukünftigen Lebenslage, aber er fühlt keine moralische Schuld, keine Verantwortung, wie jener. Es ist merkwürdig, daß auch in den non-moralischen Sphären Erscheinungen, welche in vielem eine Analogie mit den Gewissenserscheinungen haben, vorkommen. Es scheint, als ob in den non-moralischen Sphären die analogen Phänomene jene moralischen Phänomene nachahmen. Rein äußerlich beurteilt, können beide gleich aussehen, innerlich hebt sich eine Wesensdifferenz hervor. Hier scheint genau dasselbe zu sein, was in den lebendigen und toten Naturerscheinungen auch vorkommt, nämlich, daß die tote Natur in ihren mechanischen Bewegungen die lebendige Natur nachahmt und Scheinleben auftreten läßt. So auch sind bloße Scheingewissenserlebnisse oder Scheinanalogien, die sogenannte Gewissensfurcht eines Hundes, die klassischen Beispiele bei Schopenhauer, auch z. B. das Schmerzempfinden nach (die Reaktion gegen) einem Überfluß von Lust und Freude. Obwohl hier äußerliche Analogien auftreten, haben alle diese Fälle mit echtem Gewissenerleben überhaupt nichts zu tun.

Der Intellektualismus sieht das Wesentliche des Gewissens in einem Urteile, einem Akt der Vernunft, in einem Erkenntnisakt. Wenn wir nun den

1 Siehe die Behandlung der Kantischen Gewissenslehre in dem 2. Kapitel.

Digitized by Google

Begriff des Erkennens soweit wie möglich nehmen und in ihn alle Erkenntnisarten einschließen, z. B. das mittelbare Schließen (syllogistisch), das Urteilen in allen Formen, die Intuition, Perzeption, das emotionell-kognitive Wertfühlen usw. — dann hat der Intellektualismus (und Intuitionismus) zweifellos recht, wenn er den Erkenntnisfaktor, das Wissensmoment, als ein wesentliches Moment des Gewissens betont. Das Gewissen ist kein blindes, düsteres, unsicheres, vag-ahnendes Herumtasten, sondern die höchste Sicherheit, die absolute persönliche Überzeugung; das evidenteste Wissen um eine Schuld ist in ihm wesensmäßig gegeben [1]. An allem könnte ich eher zweifeln, selbst daran daß „2 mal 2 gleich 4 ist," aber nicht an der Wirklichkeit meiner Schuld. Ja die Gewissenserkenntnis ist manchmal schärfer, unparteiischer, unsympatischer und objektiver als jede andere Erkenntnis. Ohne dieses Erkenntnismoment wäre die ganze Erscheinung sinnlos und unverstehbar.

Das Wesen des „bösen Gewissens," objektiv in einem beliebigen Gewissensgeplagten gesehen, zeugt selbst von dieser Tatsache; es sagt uns selbst, daß es nur diese eine Sicherheit hat, und evident sicher weiß, nämlich: die Schuld. Das unbezweifelbare Sichersein, das Wissen um die Schuld, gehört zum Wesen des bösen Gewissens.

Dieses Erkenntnismoment der eigenen moralischen Schuld im bösen Gewissen muß betont werden gegenüber jenen, welche dem Tiere ein Gewissen zuschreiben wollen. Der Hund, der aus Furcht vor der kommenden Strafe sich versteckt, oder der Affe Köhlers [2], der mit dem verbotenen Kot im Munde angstvoll herumtanzt bei dem plötzlichen Erscheinen des Meisters, wissen wirklich nicht so sicher um ihre eigene Schlechtheit; beide fürchten nur aus rein biologischen Erfahrungsprinzipien die kommende Strafe, und wenn die Gefahr verschwunden ist, hört ihr „merkwürdiges" Betragen sofort auf. Die äußere Übereinstimmung dieses Verhaltens mit dem Verhalten der Gewissensgeplagten verdeckt den tiefen Wesensunterschied beider Phänomene. Wir haben hier scheinbare Gewissensphänomene, genau so wie in der toten Natur scheinbar lebendige Erscheinungen auftreten können; aber diese haben deshalb noch nichts mit einem echten Gewissen, bzw. wirklichen Leben zu tun.

1 Darum gibt es kein echtes „zweifelndes Gewissen". 2 Köhler, Psychologische Forschung, Bd. I, 1922. Siehe auch Kap. IX dieser Arbeit.

Digitized by Google

Ebenso können wir nur dann in der Kinderpsychologie von echten Gewissensphänomenen reden, wenn diese Erkenntnis der eigenen Schuld vorhanden ist. Kinder haben manchmal ein viel feineres und sensitiveres und echteres Intuitiverfassen und Erleben dessen, was gut oder böse, recht oder unrecht ist, als die meisten Kinderpsychologen denken [1]. Psychologen, welche meinen, daß das Gewissen nur reaktionär (negativ) aus empirischem Lob und Tadel (Strafe) entsteht (wie Bain und sehr viele andere denken), kennen das Kinderherz nur sehr oberflächlich und urteilen grundfalsch. Ein tiefer sehendes und verstehendes Auge wird in den schönen Tränen der echten Kinderreue ein herrliches, edles, tiefes und wertvolles Phänomen erblicken, viel tiefer und viel echter als viele Psychologen sehen mit ihren mechanischen Theorien (z. B. „Lob-Tadel-Theorie" oder „Betrübnis über die Folge der unglücklichen Tat" oder „über das Unangenehme der Strafe", usw. — Solange im Kinde nur eine Furcht vor den unangenehmen Folgen der Tat herrscht, können wir nicht von einem Gewissensphänomen reden; sie gleicht auf ein Haar dem sogenannten „tierischen Gewissen". Wenn aber diese Furcht wurzelt in einem tieferen Erlebnis der Schuld, des Unwertes (und nicht nur der Gefährlichkeit) der Handlung — und für echte Kinder sind schon Handlungen schlecht, weil die Eltern es verboten haben — dann ist wohl ein Gewissensphänomen vorhanden, ein Phänomen, welches weit über das Nurbiologische hinausgeht. — Wesentlich ist hier für uns, daß nur dann in der Kinderpsyche ein echtes Gewissensphänomen vorhanden ist, wenn das Erkenntnismoment der eigenen moralischen Schuld gegeben ist. Überdies erfaßt, fühlt und erkennt das Kind selbst gegen die herrschende Moral die echten objektiven Werte mit einem wunderbar sensitiven Gefühl, viel sensitiver wie der „Erwachsene", der durch Erfahrung immer mehr eine Festigung seines Charakters, eine Verdichtung seiner Gesinnung, ein immer relativeres Erstarren seiner Haltung gegen die objektiven Werte und die Wertreihe „erworben" hat durch einen Niederschlag der allgemeinen Moralerkenntnis und Moralschätzung in seiner eigenen Person während seines Lebens; — das Kind steht mehr ursprünglich, aber auch mehr naiv, den objektiven Werten gegenüber.

Dasselbe gilt für die Primitiven; auch bei ihnen kann nur dann von ei-

1 Zu Recht sagt Dr. S. O. Los in „Het gevoel en de heilige Schrift", 1922, S. 177: „Kinder fühlen manchmal eher als Eltern, ob eine Sache recht ist."

Digitized by Google

nem echten Gewissen gesprochen werden, wenn dieses Erkenntnismoment vorhanden ist. Man denke nicht, der Primitive würde nicht zwischen guten und bösen Handlungen unterscheiden können; auch bei ihm ist der Drang, die Neigung zum Schlechten und Bösen vorhanden, sowie der Drang zum Wertvollen; nur ist hier diese ethische Wertung nicht losgelöst von seinem allgemeinen religiösen Empfinden; auch der Primitivste weiß von einem vielleicht animistisch oder fetischistisch aufgefaßten, zürnenden oder wohlwollenden Gott; und dieser Zorn wird immer auf ein Vergehen bezogen. Die Völkerpsychologie hat uns ein umfangreiches Material hiervon geliefert. Wichtig ist für uns hier, daß auch bei den Primitiven die absolute Sicherheit, die evidenteste Kenntnis der Schuld eine Voraussetzung ihrer Gewissenserlebnisse ist, wie „un-intellektualistisch" übrigens diese Erkenntnis vielleicht auch zustande gekommen sein mag.

Auch in der Psychopathologie ist diese absolute Gewißheit der Schuld Bedingung der Gewissenserlebnisse. Aber hier müssen wir eine weitere Unterscheidung machen, denn — sind sie hier auch normale? Im Gegenteil, das unbegründete, neurotisch-verursachte Schuldgefühl ist eine Krankheit, kein echtes, normales Erleben. Man hüte sich davor, solche normalen krankhaften Erscheinungen auf gleiche Stufe mit den normalen zu setzen. Das ist einer der gründlichsten Fehler der Psychoanalytik [1], gerade von diesen abnormalen Fällen auszugehen, um alle normalen Fälle zu beurteilen. Ein geistig Gestörter ist, insofern er geistig krank ist, ebensowenig imstande normale Gewissenserlebnisse zu haben, wie andere normale Erlebnisse. Aber doch auch da, wo ein psychopathischer Patient Schuld erlebt, muß man, wie abnormal und krankhaft die ganze Erscheinung auch sein mag, dennoch dasselbe Wesenhafte darin schauen können; genau so wie man das Wesenhafte des „Löwe-Seins" feststellen kann, entweder an einem echten, oder an einem illusionierten oder halluzinierten, oder an einem gut gelungenen Bilde, oder der Photographie eines Löwen — ebenso muß man das Wesen des Schulderlebens feststellen können, sei es wirklich, geträumt oder krankhaft. Und auch im psychopathologischen Schulderleben findet man als ein Wesensmoment des bösen Gewissens die absolute Sicherheit, das unbezweifelbare Wissen von der Schuld — gleichgültig, worauf sich das Wissen auch

1 Vgl. Werke von Freud, Pfister u. a. Siehe auch Schelers: „Wesen und Formen der Sympathie", 1922.

Digitized by Google

gründen mag. (Nur dadurch, daß diese Sicherheit und Gewißheit der Schuld nicht auf normalen rationalen Einsichten begründet ist, ist es kein echtes Gewissensphänomen; die Patienten sagen, sie wissen, daß sie schlecht gehandelt haben, haben aber vergessen, welche Handlung speziell es war; merkwürdig ist die Tatsache, daß solche Patienten die Begründung der Schuld suchen und allen ihren Handlungen haarfein nachgehen, ob irgendeine auch etwas Schlechtes in sich hat; viele alte Menschen werfen sich dann mit den furchtbarsten Qualen lang vergangene Jugendsünden vor.)

Dieses Erkenntnismoment ist auch die Grundlage für die Frage, ob es ein irrendes oder täuschendes Gewissen gibt. Man hält gewöhnlich dem Verneiner dieser Auffassung entgegen, daß das Gewissen gewöhnlich doch nicht etwas Mystisches, Orakelhaftes sei. Dieses Problem hängt davon ab, ob wir die Gewissenserscheinung aus dem personalen Band herauslösen und mit anderen herausgelösten Gewissensaussagen vergleichen wollen. Diesem mechanistischen Verfahren nach muß es ein „irrendes Gewissen" geben; der Mensch kann sich doch irren und täuschen über moralische Werte. Seine Einsichten sind ja durch Erziehung und Umgebung mitbedingt, was alles für die Relativität des Gewissens zeugt. Betrachtet man jedoch das Gewissen in seiner personalen Gebundenheit, betrachtet man sein Wesen als solches, dann gibt es kein irrendes, täuschendes Gewissen. Für den Gewissengeplagten selbst ist die Aussage die höchste, evidenteste Wahrheit, auch wo er sich vielleicht objektiv täuscht. Auch der geringste, echte Zweifel an dieser Wahrheit für ihn würde das Gewissensphänomen sofort verschwinden lassen. (Wo in der Geltungsfrage des Gewissensurteils eigentlich der Knoten liegt, werden wir im letzten Kapitel sehen.)

Dies alles zeigt uns das relative Recht des Intellektualismus, wenn er das moralische Erkenntnismoment als das Wesen des „bösen Gewissens" betont. Gegen den Intellektualismus sind jedoch zwei wichtige kritische Fragen einzuwenden:

a) Besteht das Wesen des bösen Gewissens nur aus einem Erkennen?

b) Besteht das Wesen des Gewissens aus einem Erkennen als solchem?

Hierauf antwortet der Intellektualismus gewöhnlich, das Erkennen, das Urteilen, sei verbunden mit begleitenden Gefühlen, aber diese sind nur Begleiterscheinungen; er betont dann immer, daß mit den „Schuldurteilen" stets unangenehme und mit den „Urteilen des guten Gewissens" stets an-

Digitized by Google

genehme Gefühle verknüpft seien. — Warum nicht gerade umgekehrt? Der Erkenntnis als solcher ist es sicher wohl einerlei, welche Gefühle mit ihr verknüpft erscheinen — oder hat die Erkenntnis des Guten ein spezielles Interesse für angenehme Gefühle und eine Erkenntnis des Bösen ein solches für unangenehme Gefühle? Überdies findet tatsächlich das umgekehrte Verhältnis auch statt: viele Verbrecher wissen, daß sie schlecht gehandelt haben und sind froh, schadenfreudig und lustig darüber. Die begleitenden Gefühle sind also angenehm. Viele, die wissen, daß sie gut gehandelt haben, ärgern sich darüber, die begleitenden Gefühle sind also unangenehm.

Sind die Gefühle tatsächlich nur Begleiterscheinungen? Hat der Stachel des „bösen Gewissens" nur eine Begleitfunktion? Sind die Gefühle nicht eher die Resonanz des objektiven Sachverhalts der objektiven Schuld — als begleitende Urteilsgefühle? Ist der Gewissensgeplagte unglücklich, beängstigt, beschämt, betrübt, nur weil er urteilt, daß er böse ist, oder regen sich die Gefühle in ihm, weil er seine Schlechtheit, seine Schuld selbst erfaßt und erlebt? Dann sind die Gefühle keine bloßen Begleiterscheinungen, sie vibrieren, wiederholen, resonieren, bekunden ihren eigenen Inhalt, ihre eigene Mitteilung.

Diese Auffassung übrigens, daß mit jeweilig beliebigen Urteilen bestimmte Gefühlte verknüpft sind, ist eine total irrige. Glänzend hat Wertheimer[1] diese „Verknüpfungsauffassung" widerlegt, eine Auffassung, welche in den meisten Gewissensarbeiten noch zu finden ist. Man denkt sich die psychische Mannigfaltigkeit in Elemente analysierbar, und durch einfache („und summenhafte") Verbindung der Elemente rekonstruierbar. Zu dieser Verbindung der Elemente trifft uns das Und-Summenhafte, der Aufbau aus Stücken, die einander primär indifferent sind; was zusammengefügt wird, ist prinzipiell beliebig: der „Inhalt" ist für das Zusammensein irrelevant, d. h. für die Zusammenverknüpfung sind keine sachlichen Momente bedingend, es ist ein blindes Hantieren mit einem mechanischen Zusammenfügen von Bausteinen irgendeiner Art, und ist sachlich zufällig. Dem gegenüber ist zu sagen: Nur selten, vielleicht nur in Annäherung, liegt Und-Summenhaftigkeit wirklich vor. Es ist nicht adäquat, diesen Grenzfall als typische Grundlage des Geschehens aufzufassen, denn das Gegebene ist an sich in verschiedenen

1 Wertheimer in „Psychologische Forschung". Bd. I, 1922. „Untersuchung zur Lehre von der Gestalt".

Digitized by Google

Graden „gestaltet", gegeben sind „Ganze" und „Ganzprozesse" mit „Ganzgesetzlichkeiten", „Ganz-tendenzen" und „Ganz-bedingtheiten" für ihre Teile; „Stücke" sind „als Teile" in „Ganz-Vorgängen" aufzufassen. Was zusammentritt, zusammengefaßt wird, sind nicht sachlich beliebige Stücke, sondern ist vielfach von konkreten Gestaltgesetzen her bedingt. Für sinnvolle Vorgänge soll charakteristisch sein, daß das, was geschieht, aus sachlichen Gefordertheiten geschieht, aus inneren Gründen.

So auch wird das Gewissensurteil „und-summenhaft" (also stückhaft, blind, „sachlich zufällig") verbunden gedacht mit einem Gefühlselement. Manche fügen selbst noch ein Willenselement hierzu, statt die Ureinheit als das Wesen des Gewissens zu erfassen (Wertheimers „Gestalt" reicht hier nicht aus, denn das Wesenhafte liegt in der Tiefe des Phänomens, die Gestalt jedoch in derselben Ebene der zusammen erfaßten Teile des „Ganzen"), die Ureinheit, welche in den Urteils-, Gefühls- und Willensprozessen durchleuchtet und welche sachliche Grundeinheit gerade diese Mannigfaltigkeit der Prozesse zur Einheit konstituiert. Es ist ein Irrtum, zu meinen, das Gewissen könne erklärt oder verstanden werden aus seinen „Elementen" oder aus einem „moralischen Urteil" plus den an dieses „gummierten Gefühlselementen" heraus.

Ein Intellektualismus, welcher hingegen behaupten würde, daß das Gewissen nur in einem Urteil oder Akt der Vernunft besteht, und alle Gefühlsmomente ignorieren würde, verstößt gegen alle Wirklichkeit, — Gewissenskummer, -angst, -furcht, -reue usw. ohne diese konstituierende, emotionelle Vibration ist eine Leugnung des ontischen Satzes der Identität, — also Unsinn.

Elsenhans[1], der auch verstrickt in die „Elemententheorie" ist, und der unter dem Gewissen mehr das ganze subjektive (selbstgerichtete) „moralische Bewußtsein" faßt, geht etwas tiefer als der einseitige Intellektualismus; er sieht die Notwendigkeit ein, das Gewissen aus mehreren „Elementen" bestehen zu lassen, nämlich aus der alten Dreiteilung: Vorstellen, Fühlen, Wollen. „Es gibt keinen Zustand der Seele, wo eine dieser drei Arten geistiger Vorgänge ganz fehlen würde." Man muß nur feststellen, in welchem Verhältnisse diese drei Elemente zueinander im Gewissen stehen! Sein Ergebnis nun ist, daß das Gefühl den Hauptanteil, Vorstellen und Wille

1 Elsenhans a. a. O. S. 162—177.

Digitized by Google

nur Nebenanteile im Gewissen beanspruchen. Das einzige, was uns jedoch hier stark hindert, ist die mechanistische Einteilung auf Grund der drei Bewußtseinselemente; er zieht die Tiefendimension des Gewissens auf eine Bewußtseinsfläche und behandelt als „Gewissen" nur eine „Gewissensprojektion". Seine Psychologie ist nach dem Muster der mathematischen Naturwissenschaft gebildet und das ist grundfalsch — er sucht uns zu erklären, wie alles zusammenpaßt, wir verstehen aber den Kern des Gewissens nicht.

Kalvin, der in seiner „Institution" manchen phänomenologischen Blick verrät und für das Wesen der Erscheinungen ein offenes Auge hatte, unterscheidet sehr tief zwischen dem Erkenntnismoment des Gewissens und seiner emotionalen Tiefe. Treffend sagt er: Die nackte und pure „Wissenschaft" (die Conscientia) könnte in dem Menschen sitzenbleiben wie gefangen und eingeschlossen. Deshalb ist das Gewissen ein Gefühl, welches den Menschen vor Gottes Urteil stellt, welches dem Menschen als Verwahrer und Aufsichter beigefügt ist, um alle seine Geheimnisse zu beobachten, damit keines in dem Dunkel begraben bleibe. Zu Recht sieht Kalvin ein, daß, wenn das Gewissen nur als Erkenntnisakt seine Funktion hat, damit seine Macht, seine aktive Realität verschwunden, seine Wirkung wie gefangen und eingeschlossen wäre. Nun aber kann es als Gefühl wirken, und als solches läßt es nicht zu, daß der Mensch in sich selbst begrabe, was er weiß, sondern es verfolgt ihn, bis daß es ihn zwingt, seine Schuld einzugestehen. Darum heißt es auch: conscientia mille testes[1].

Aus dem Vorherigen ist klar, daß der Intellektualismus irrt, weil er nur in einem Erkenntnisakt das Wesen des Gewissens sieht, und insofern er Gefühle, wenn er sie anerkennt, zu Begleiterscheinungen degradiert und dann einer grundfalschen „Verknüpfungstheorie" huldigt.

b) Der Grundfehler jedoch des einseitigen Intellektualismus springt hervor, wenn wir tiefer prüfen, was im Seelenleben unter Akten der Vernunft, Schlußfolgerung, Anwendung allgemeiner Prinzipien auf Spezialfälle, Denken, Urteilen usw. zu verstehen sei im Vergleich zum übrigen Erleben. Als Repräsentant dieser verschiedenen Vernunfttätigkeiten werden wir das Urteilen als solches näher untersuchen.

1 Johannes Kalvin: „Institutie" 3. 19. 15 und 4. 10. 3, 4. Aus dem Lateinischen und Französischen ins Holländische übersetzt durch W. Corsmann, ausgeg. durch J. H. Landweke, Amsterdam.

Digitized by Google

Urteile, sagt Pfänder zu Recht[1], sind Gedanken, die etwas behaupten. Das Urteil wirft aus sich heraus einen bestimmten Sachverhalt, so daß der entworfene Sachverhalt immer außerhalb des ihn entwerfenden Urteils liegt und ihm immer jenseitig oder transzendent ist. Kein Bestandteil des Sachverhaltes bildet daher einen Bestandteil des Urteils; über den objektiven Sachverhalt behauptet eben das Urteil etwas. Die Schicht der gemeinten Sachverhalte ist daher streng geschieden zu halten von der Schicht der Urteile, in denen diese Sachverhalte gesetzt werden. Urteile beziehen sich immer auf Gegenstände. Diese Gegenstände sind aber ihrerseits nicht auf Urteile oder irgendwelche Gedanken angewiesen.

Das Gewissen hat es nicht primär mit behaupteten Gedankengebilden oder Urteilen über objektive Sachverhalte zu tun, sondern mit diesen objektiven Sachverhalten selbst, also nicht mit der Urteilsschicht, sondern mit der Sachverhaltsschicht. Nicht notwendig äußert sich das Gewissen in Urteilen und Begriffen, wohl aber notwendig in direktem Erfassen und Erleben des objektiven Sachverhaltes selbst. Das Urteil hat immer eine Distanz zum objektiven Sachverhalte, das Erleben absorbiert die Sachverhalte selbst; das Urteil steht gegenüber dem Sachverhalt, das Erleben ist mitten in dem Sachverhalt drin; das Urteil schwebt über dem Sachverhalt, das Erleben ist die direkte Resonanz der Sachverhalte selbst in der innersten und tiefsten Erfahrensschicht der Person; das Urteil ist irgendwie eine Art „Abschattung", „Abbild" des wirklichen Sachverhaltes, eine Art Wirklichkeit zweiten Ranges, das Erleben erfaßt diese konkrete lebhafte Wirklichkeit selber. Zwei Schichten sind es, die wesensverschieden sind: die eine behauptet, denkt, urteilt über die Schuld, die andere erlebt sie. Wenn ein Gewissensphänomen da sein soll, ist die tiefere, die Erlebnisschicht wesentlich notwendig; allein wo die Realität des Bösseins erlebt wird, hat man ein böses Gewissen; nicht wesentlich notwendig gehört zum bösen Gewissen ein Urteilen über die Schuld, — es kann ein solches Urteilen geben, ohne daß ein böses Gewissen vorhanden ist, ja man kann selbst zugleich mit dem Urteil über die Schuld sich darüber freuen oder darüber spotten. Nicht die Gedankenbilder, nicht eine Schlußfolgerung, kein Urteil kann primär uns in Gewissensaufregungen bringen, nur die Wirklichkeit selbst; „Persons

[1] Wir schließen uns an Pfänders Auseinandersetzung an (Pfänders Logik 1921).

Digitized by Google

influence us, voices melt us, looks subdue us, deeds inflame us"[1], und die wirkliche moralische Schuld kann uns zur höchsten Verzweiflung führen; nicht die Gedanken, diese sind der Wirklichkeit transzendent; „many a man will live and die upon a dogma, no man will be a martyr for a conclusion; no one will die for his own calculations, he dies for realities[2]". Der Gewissensgeplagte flüchtet nicht vor seinen Urteilen, schämt sich nicht vor dem Begriffe seiner Schuld, bereut nicht die Schlußfolgerung, die Denkakte, sondern nur die objektive wirkliche Schuld selbst, welche diese Urteile nicht direkt, sondern nur indirekt wiedergeben.

Das nun ist der Hauptfehler des Intellektualismus, daß er das Wesen des Gewissens in Akten der Vernunft als solchen sehen will, speziell als ein Urteilen über die Schuld. Ein Schuldurteil ohne Schulderlebnis ist kein Gewissensphänomen, ein Schulderlebnis ohne Schuldurteil wohl; ein Schuldurteil ist nur dann ein Gewissensfaktor, wenn es in dem Schulderlebnis wurzelt. Durch diesen Fehler nennt der Intellektualismus etwas ein „Gewissen", was dem Gewissen transzendent ist, darüber schwebt, ihm gegenübersteht und gar kein Gewissen ist. Was hat eine Schlußfolgerung, eine Anwendung allgemeiner Normen auf Spezialfälle an und für sich mit einem bösen Gewissen zu tun? Gar nichts! Es sind ja Vernunftakte, Geschehnisse in einer Schicht, welche, insofern sie selbst nicht objektive Sachverhalte sind, allem Geschehen und Erlebnis transzendent ist; im Denken ist ja eine Reflexion, ein Zurückbiegen auf die Wirklichkeit uns gegeben und erst indirekt diese Wirklichkeit selbst. Das böse Gewissen hat es direkt mit der objektiven Wirklichkeit zu tun. Das Denken hat es mit Begriffen, abstrakten Allgemeinheiten zu tun, das Erleben mit der konkreten individuellen Wirklichkeit selber. Das Denken erfaßt Dinge und Sachverhalte indirekt und von außen her und als Gedankengebilde; das Erleben erfaßt die Schuld von innen her, wie sie objektiv wirklich ist, und hat einen eigenen personalen Charakter, — jeder kann nur seine eigene konkrete Wirklichkeit haben, kein anderer kann diese mit ihm teilen; aber hierdurch bedarf ein solches konkretes Erleben eben der ganzen Geschichte dieser Persönlichkeit und ihrer Erfahrung, weil eben diese unmittelbare, rein persönliche Erfahrung nicht auf sich selbst steht, nicht aus der Person und ihrer Geschichte

1 Cardinal Newman: Grammar of Assent. Ch. IV, § 3. 2 Dito.

Digitized by Google

herausgeschnitten werden kann und nur in ihr und durch sie verstehbar ist. Nicht so mit Denken, Urteilen, Schlußfolgern; die sind nicht in jenem Sinne personal gebunden, sind eben mit anderen teilbar und können verallgemeinert werden, sind aus allen personalen Erlebnissen herauslösbar; sie sind abstrakt und können willkürlich „gemacht" werden. Die Wirklichkeit unseres Gewissenserlebens aber ist uns unabhängig von unserem Willen gegeben, ist nicht generalisierbar, ist personal gebunden und fordert die ganze Person und ihre Geschichte, um sie zu verstehen [1].

Auf Frage b) ist also die vernichtende Antwort zu geben, daß das Gewissen überhaupt nicht in einer Erkenntnis als solcher aufgeht und es nicht primär mit der Erkenntnis, sondern mit dem wirklichen Sachverhalte selbst zu tun hat. Die Erkenntnis und der Erkenntnisakt ist also nur notwendig, um die Person mit dem objektiven Sachverhalt in Verbindung zu bringen; und wo der Sachverhalt erlebt wird, kann die Erkenntnis mit dem Erlebnis mitvibrieren, kann ich ein echtes Gewissensurteil, wurzelnd in meinem Schulderlebnis, haben, aber notwendig ist sie nicht, speziell wo mir die Erkenntnis nicht nur indirekt, wie der Intellektualismus will, sondern auch direkt, wie der Intuitionismus will, gegeben sein kann.

Wir leugnen nicht, daß viele Gewissenserlebnisse zustande kommen durch Schlußfolgerung, Denken, Anwenden allgemeiner Normen oder Gesetze auf Spezialfälle usw., aber wir behaupten:

1. Solange der Sachverhalt nur noch in der Denktätigkeit vertreten ist, und die Erkenntnis nicht zu einer tieferen Schicht, zu einem Erlebnis des Sachverhalts umgekippt ist, — hat dieser Prozeß mit einem echten Gewissensphänomen nichts zu tun.

2. Die Normen oder Gesetze, welche, angewandt auf die Spezialfälle, das Schuldurteil ergeben, sind immer für den Betreffenden die höchste Wahrheit, — denn an der Wahrheit der Schuld darf nicht gerüttelt werden, sie muß auf festem Boden stehen, das gehört zum Wesen des Gewissens.

3. Die Umkippung vom begrifflichen Erfassen der Schuld zu einem emotionellen Resonieren derselben ist eine spontane, wie immer das echte Gewissen eine spontane Entstehung hat.

---

[1] Vgl. Cardinal Newman a. a. O. Part. I und besonders seine Unterscheidung von „real" und „national assent". Ch. IV.

Digitized by Google

4. Diese Umkippung von der rationalen Schicht in die tiefere Erlebnisschicht erfolgt nie durch den Willen und kann durch den Willen wesensmäßig nicht aufgehoben werden (— unwesensmäßig durch absichtliche Selbsttäuschung, Alkohol usw. vielleicht wohl —). Diese Umkippung entspricht einem ontischen Umschwung in den Kern der personalen Tiefe, welcher als ein Hervorbrechen eines metaphysischen Dranges zum Guten und zur Realisierung des Guten (geistige Liebe) zu verstehen ist[1].

Kurzum: das Denken, Schlußfolgern, Urteilen kann zu Gewissenserlebnissen führen und beitragen, ist aber selber an und für sich noch kein Gewissensphänomen und bedarf eines metaphysischen Ereignisses, eines ontischen Umschwungs zur Umkippung zum Gewissenserlebnis. Wenn das echte Gewissenserlebnis da ist, können die rationalen Faktoren mitvibrieren und in der Gewissenseinheit enthalten sein, und in diesem Sinne gibt es ein Gewissensurteil.

Das mittelbare Denken ist jedoch nur einer der möglichen Wege, die notwendige Erkenntnis über die Gewissensschuld zu bekommen. Diesem Weg gegenüber steht das intuitive Werterfassen. Wichtig ist und bleibt die Erkenntnis der Schuld; ohne einen dieser beiden Wege der Erkenntnis kann nie ein echtes normales Gewissensphänomen entstehen. Das Gewissen ist nicht blind, sieht selbst sehr scharf und die Erkenntnis, auf die das Phänomen sich gründet, ist für den Betreffenden die höchste, sicherste und wahrste. Wo das nicht der Fall ist, ist ein Gewissensphänomen von vornherein wesensmäßig ausgeschlossen und der geringste echte Zweifel vernichtet das Phänomen, und darum ist das Schulderleben eines psychopathologischen Patienten oder eines Nervenkranken, welcher wohl die Gewißheit und Sicherheit der Schuld erlebt, ohne daß aber eine rationale Begründung derselben bewußt oder unbewußt vorhanden ist, kein echtes Gewissenserlebnis.

Diese Tatsache, daß echte Gewissenserlebnisse entstehen können durch Anwendung bewußter Gesetze und Normen auf Spezialfälle, setzt voraus, daß solche Gesetze und Normen früher bekannt und als wahr angenommen worden sind und nun aufbewahrt werden, um womöglich angewandt zu werden. Die mittelalterliche Synteresis hat zum Wesen eben diese Wächtertätigkeit, eine bewahrende Funktion, neben den aktiven Momenten des An-

1 Vgl. Kap. 5 dieser Arbeit.

Digitized by Google

treibens zum Guten und Abhalten vom Bösen. Die Synteresis betont also nicht allein das Erkennen der Gesetze, sondern mehr das Achtgeben auf sie, das Hüten derselben und entspricht der Tendenz, das Gute zu verwirklichen, das Böse zu vermeiden, also dem Drangmomente, insofern sie das Hüten der Gesetze betont, welche irgendwo hinter der Bewußtseinstür stehen müssen, um hervorzuspringen. Wenn Gefahr naht, betont sie ein wichtiges, tatsächliches Moment in den Erlebnissen jener, für die die Gesetze, z. B. der israelitische Dekalog, zum positiven, religiösen Glaubensinhalt geworden sind. Eine Sünde gegen eines dieser zehn Gebote wird dann dadurch erkannt, daß sie unter dieses spezielle Gebot subsummiert werden kann, und es ist ebensogut möglich, ein Gewissenserlebnis zu haben, wenn man z. B. gestohlen oder gemordet hat, weil die religiösen, sanktionierten Gebote es verbieten, oder weil man direkt den Unwert des Stehlens oder Mordens intuitiv erfaßt, indem man den Schaden, den man den anderen zufügt, unmittelbar als einen Unwert fühlt. Das „böse Gewissen" kann also auf verschiedene Art und Weise entstehen, und gegenüber dem Unwert in verschiedenen Haltungen stehen, was z. B. klar aufleuchtet, wenn man die Haltung von Macbeths Gewissen (Shakespeare) mit der Haltung des Gewissens Raskolnikows (Dostojewski) vergleicht.

„Ich will die Weltanschauung Shakespeares mit der Weltanschauung Dostojewskis vergleichen. Nicht etwa in vollem Ausmaße, sondern nur in ihrer Auffassung vom Bösen und Verbrechen. Bei Dostojewski gibt es einen Raskolnikow, bei Shakespeare einen Macbeth. Der Stoff ist der gleiche. Und beide Dichter sind Christen. Nur hat Shakespeare diesen Umstand nie hervorgehoben, Dostojewski aber aus ihm sein literarisches Credo gemacht. Beim Vergleich von ‚Macbeth' mit ‚Schuld und Sühne' überrascht vor allem das Verhalten der Autoren zu ihren Opfern. Bei Dostojewski spielen beide ermordeten Frauen gar keine Rolle — die Tatsache ihres Todes ist ihm gleichgültig; sie sind nur da, weil irgendein Objekt für Raskolnikow nötig war. Vom Standpunkte Dostojewskis aus liegt der Sinn und die Bedeutung des Verbrechens nicht im Bösen, das er seinen Opfern, sondern darin, was er seiner eigenen Seele zugefügt hat. Raskolnikow gedenkt der Toten auch fast gar nicht, obwohl seine Phantasie ihm ununterbrochen die verschiedensten Schrecken ausmalt. Ganz anders bei Shakespeare. Macbeth redet und denkt tatsächlich nur von seiner Seele. Das Entsetzliche aller seiner Handlungen führt er ganz und gar auf die persönliche Verantwortung zurück. Er fühlt sich abgeschnitten von aller Welt, und sieht in allen Menschen, den Lebenden wie den Toten, nur Feinde, die seine Seele vernichten wollen. Doch Shakespeare sieht Macbeth mit eigenen Augen. Er vergißt keinen Augenblick, daß es sich nicht allein um die Seele und ihre Vernichtung handelt, wenn es um Böses und ein Ver-

Digitized by Google

brechen geht. Ihn beschäftigt im Gegenteil das Unglück, das Macbeth den ihn Umgebenden bringt, — ebensosehr wie die Psychologie der verbrecherischen Seele — die Lage Schottlands, das stumme Entsetzen Macduffs, als er den Tod seiner Kinder und seiner Frau erfährt. Nichts Derartiges bei Dostojewski. Das Verbrechen interessiert ihn nur, insofern es für die Seele des Verbrechers Bedeutung hat. Er ging an seinen Raskolnikow von der entgegengesetzten Seite heran, wie Shakespeare an Macbeth. Dostojewski kam es auf die Schlußfolgerung an, daß in der Unterordnung unter die Regel der höchste Sinn des Lebens enthalten sei. Dostojewski ordnet sich der Regel unter, also ist der Sinn des Lebens auf seiner Seite. Bei Shakespeare keine Spur davon. Für ihn ist Verbrechen nur deswegen Verbrechen, weil es den anderen ‚Böses schafft', den Duncan, Macduff, dessen Kindern, ganz Schottland. Für ihn gibt es keine Frage (wie für Dostojewski), ob es gut sei, ein Mörder zu werden, ob es nicht zur Größe seiner Seele beitragen könnte; und wenn es so wäre, würde er doch nicht getötet haben[1]".

Glänzend führt Schestow den Vergleich weiter; — uns aber interessiert hier der Unterschied, daß Macbeth das Böse, wofür er verantwortlich ist, objektiv erschaut; und darum erscheint ihm in seinem Gewissenskummer die abgestorbene Seele der Ermordeten; darin spricht seine Schuld zu ihm. Raskolnikow aber kümmert nicht das objektiv angerichtete Unheil, — sondern die Regel, ob es erlaubt sei, ein altes, nichtsnutziges Weib zu ermorden, ihr Geld zu gewinnen und damit später nur Gutes auszuführen und tausendmal mehr gutzutun, wie diese eine Mordtat vielleicht böse war. Die evidente Wahrheit der Regeln, welche er einsehen will, gegen welche er sündigt, erschafft ihm seine Unruhe, sowie dem Macbeth das objektiv angerichtete Böse. Zweifellos ist der Macbeth der „gesundere", „normalere" oder „natürlichere" und „ursprünglichere" Mördertyp, Raskolnikow leidet an einer Überintellektualisierung des Lebens, aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das „böse Gewissen" auf verschiedene Weise entstehen kann, und daß das Böse auf verschiedene Weise gesehen werden kann. Nehmen wir nun statt Raskolnikow einen Mördertyp, für den der Dekalog göttliche Wahrheit umfaßt und religiös sanktioniert ist; — auch er könnte eine Gewissensqual erleiden, nicht auf Grund des objektiven Unheils, sondern weil er gegen ein Gesetz Gottes, gegen Gottes Willen, gehandelt hat. Auch hier wird das Gesetz über die Realität gestellt und die Realität ihm untergeordnet, wenn auch mit religiöser Sanktion. Am ursprünglichsten und natürlichsten ist es, wenn das religiöse, sanktionierte Gesetz nicht über, sondern

1 Leo Schestow: Tolstoi und Nietzsche (1923). S. 81 ff.

Digitized by Google

in der Realität gesehen wird, wenn die Verletzung des Gesetzes und das objektiv angerichtete Unheil zusammenfallen, wenn das objektive Unheil durch die Kraft der geistigen Liebe identisch gesehen wird mit der Verletzung des Gesetzes oder mit der Handlung gegen Gottes Willen.

Wie der Gewissensgeplagte zur Einsicht des Bösen kommt, und welchen empirischen Inhalt er als das Böse ansieht, das sind endgültig sekundäre Fragen für das Wesen des bösen Gewissens; hier ist es wesentlich und primär, daß er überhaupt sein Personalböses erfaßt und dadurch leidet. Wie er es auch erfassen mag, — er wird es konform seiner eigenen Persönlichkeit am besten erfassen, ob nun seine Einstellung mehr religiös-, mehr intuitiv-wertfühlend oder mehr intellektualistisch-Regeln erfassend bestimmt sei. Auf dem Wege, auf dem er das Böse persönlich am deutlichsten, klarsten und adäquatesten einsieht und anerkennt, werden am wahrscheinlichsten seine Gewissenserlebnisse entstehen. Man könnte von einem überintellektualistischen Studenten wie Raskolnikow sicher nicht eine Haltung zum objektiv Bösen erwarten, wie von dem männlichen, mutvollen, starken Typus eines Macbeth; und es ist selbstverständlich, daß Macbeths Gewissensqual anders geartet sein mußte, wie jene Raskolnikows. Hierin liegt der Fehler des Intellektualismus überhaupt, daß er nicht sieht, daß die Werterkenntnis auch auf andere Weise wie durch das schlußfolgernde Denken entstehen kann, und daß im Erkennen der Schuld als solcher nicht das Grundwesen des Gewissens liegen kann, sondern daß das Erkennen der Schuld ein notwendiges Stadium, Moment im Gewissen ausmacht, daß nicht das an sich kalte, nur durch Begleitgefühle warm erscheinende Vernunftsurteil im Gewissen das Gewissen sein kann, sondern, daß das tatsächliche, direkte Erleben jener eigenen bösen Qualität „Schuld" letzten Endes das Grundwesen des bösen Gewissens ausmacht.

Und doch ist der Intuitionismus geneigt, das Gesetz zu unterschätzen, besonders das in religiösen Sphären durch göttliche Offenbarung gegebene Gesetz. Es läßt sich mit Recht fragen, ob und inwieweit wir immer intuitiv objektive Werte erfassen können, ob wir vielleicht manchmal mehr, manchmal weniger blind für Unwerte und Wertdifferenzen sind, genau so wie das Auge auch dem objektiven Licht gegenüber nicht immer in gleicher Weise reagiert, sondern subjektive Änderungen entstehen läßt, z. B. Komplementärfarben nach einer intensiven Reizung; auch die Aufmerk-

Digitized by Google

samkeitsschwankungen lassen bei gleicher Reizstärke schon ungleich intensive Empfindungen entstehen; — nicht jeden Augenblick steht man gleich frei und objektiv gegenüber den Werten, und in manchen Zuständen kann man Werte als höher vorziehen, welche man gewöhnlich nie vorziehen würde; denn es gibt zweifellos Werttäuschung und zeitliche oder momentane Wertblindheit. Hier hat ein religiös sanktioniertes Gesetz einen wichtigen Vorzug durch seine objektive Stabilität, und es ist eine wichtige Hilfe da, wo man selbst im Werterfassen schwanken könnte. Diese Tatsache betont Luther klar und deutlich mit den folgenden Worten: „Vor war ich frei und ging bei der Nacht ohne Laterne; jetzt, nach dem Gesetz, habe ich ein Gewissen und nehme eine Laterne bei der Nacht. Also ist Gottes Gesetz nichts, denn eröffnen mein böses Gewissen [1]". Das Gesetz öffnet also die Augen.

Aber noch viel enger ist der Zusammenhang zwischen Gewissen und Gesetz, wie schon aus Luthers Zitat hervorgeht. Wer das Gesetz kennt, den drückt die Schuld mehr, der ist auch mehr schuldig als der, der weit von dem Gesetze ablebt. „Das also ist die subjektive, die menschliche Seite der Gottesbeziehung. Das Gesetz verschafft Zorn, wo Gesetz ist, da ist Übertretung, wo Gesetz ist, da wird Sünde angerechnet. Frei von Jakobs Traum, bleibt Esau auch frei von Jakobs Lüge. Israel sein aber heißt als menschlische Möglichkeit: der Allverachtetste und Unwerteste sein, von Schmerzen und Krankheiten. Christus sein, heißt als menschliche Möglichkeit: sterben mit den Übeltätern, sterben mit der Frage, mit der sich Pilatus und Kaiphas nie verfehlt haben: ‚Mein Gott! mein Gott! warum hast Du mich verlassen?' Wo gebetet und gepredigt, dargestellt und geopfert, gefühlt und erlebt wird vor Gott, — da eben kann und muß die Krisis des Menschen an Gott, die Krankheit zum Tode ausbrechen [2]". Das Gesetz öffnet nicht nur die Augen des Gewissens, sondern in dem Schulderleben kommt die Übertretung des Gesetzes objektiv zum Vorschein. Diese Krisis im Menschen, das Erleiden im Gewissen, ist schon das Fühlen der tieferen Grundwahrheiten, welche im erschauten Gesetze offenbart sind. Die die Gewissensqual erleben, erfassen tiefere Wahrheiten als die, welche die Gesetze, durch die die Schuld erkannt wird, nicht kennen. Abgesehen von dem intuitiven

1 Zitiert bei Barth: Der Römerbrief. 1923, S. 164. 2 Karl Barth: Der Römerbrief. 1923, S. 165.

Digitized by Google

Werterfassen, — welches neue Probleme stellt, — fühlt der, der objektiv „gut" genannt wird, weil er die Gesetze kennt und übereinstimmend mit den Gesetzen lebt, seine Schuld weit tiefer und leidet bedeutend mehr als jene, denen die Gesetze unbekannt sind. Merkwürdig, daß unter den Verbrechern im Gefängnis so furchtbar wenige Gewissenspeinigungen feststellbar sind, daß aber der echte und gewissenhafte Prediger und Priester von Augenblick zu Augenblick sich seiner Schuld bewußt ist, und auf den Knien um Vergebung bittet! Sollte eigentlich nicht umgekehrt den Prediger am wenigsten das Gewissen plagen, den Verbrecher am meisten? Und doch ist das wirkliche Verhältnis gerade umgekehrt. Der, der das Gesetz am tiefsten kennt und am meisten danach lebt, also am wenigsten sündigt und verbricht, der fühlt und erlebt die ungeheuren Gewissensbisse, die Kluft zwischen Gott und Mensch, und wirft sich am meisten seine Schuld vor; der, der sich nicht um das Gesetz kümmert, der am meisten sündigt und verbricht, spürt sein Gewissen am wenigsten. Daß das Gewissen am fähigsten ist zu gedeihen, wo der Mensch gerade relativ moralisch am höchsten steht und am feinfühligsten ist, ist eine metaphysisch durchaus wichtige Tatsache. Dieses Paradoxon kann man in bestimmtem Sinne so formulieren: der fühlt sich der Schuldigste, welcher der Beste ist. Aber bei dieser Negativität gewinnt derselbe doch die Positivität einer sehr großen Tiefe, weil er am tiefsten in das Sein einen Blick gewonnen hat, weil das Gesetz ihm seine Augen geöffnet hat. Christus hatte ausgerufen: „Mein Gott! warum hast Du mich verlassen!" — Pilatus nicht.

Doch ist das Kennen des Gesetzes hier viel tiefer aufgefaßt denn als lediglich intellektuell formelles Erfassen. Der Pharisäer kennt auch das Gesetz. Er aber erfaßt das Formelle, Äußerliche daran, nicht die Tiefe, das Inhaltliche. Hier kommt doch wieder die Frage, ob für das wichtige, tiefe Erkennen des Gesetzes der Intellektualismus ausreicht, und ob er nicht hier den Intuitionismus, das geistige Schauen, als Bundesgenossen nötig hat.

Wie es auch sei, so wenig der Intellektualismus das Recht hat, das Erkennen des Guten und des Bösen für sich allein in Anspruch zu nehmen und das Gewissen in seinem Banne festzuhalten, ebensowenig hat der Intuitionismus recht, dieses Erkennen für sich allein zu fordern und zu leugnen, daß das Gewissen auch auf dem Wege von Gesetz und Normenanwendung entstehen kann. Beide irren, wenn sie meinen, daß das echte Ge-

Digitized by Google

wissen nur in einem Erkennen (sei es diskursiv oder intuitiv) aufgehe. Endgültig müssen sowohl gefühlte Werte wie erkannte moralische Gesetze on tisch fundiert sein. Jedes Sein hat einen Wert und auch das moralische Gesetz hat seine Wahrheit, insoweit es seinsfundiert ist, ebensogut wie ein gefühlter Wert objektiv, d. h. seinsfundiert sein will.

KAPITEL 4

Der Intuitionismus und das böse Gewissen

„Notre raison, incurablement présomptеuse, s'imagine posséder par droit de naissance on par droit de conquête, innes ou appris, tous les éléments essentiels de la connaissance de la verité[1]." b) Diese Selbstüberschätzung unseres Verstandes hat den Grund in seinem Wesen. Pfänder[2] betont zu Recht eine Selbstherrlichkeit des Urteils gegenüber dem Gegenstand. Noch besser hebt Jaspers[3] hervor, daß in der rationalen[4] Einstellung zum Gegenstande eine Begrenzung, eine Fixierung, eine Formung, eine Bestimmung des Gegebenen stattfindet. Also gehört zum Wesen unseres Verstandes eine herrische Aktivität; sie schöpft ihre Gegenstände, nämlich ihre Begriffe, aus etwas Vorhergegebenem heraus, analysiert sie, klassifiziert sie, besitzt sie und beherrscht sie als ihr Eigentum, teilt sie anderen mit und gebraucht sie zum willkürlichen und beliebigen Zwecke. Es ist kein Wunder, daß Kant, der nur auf die formale Denkaktivität seinen Blick richtete, nicht auf den Denkinhalt, diese Selbstherrlichkeit des Verstandes über seine Begriffe so überschätzt hat, daß er den Verstand selbst der Natur Gesetze vorschreiben ließ. — — Ganz anders ist unsere Haltung in der intuitiven Erfassung des Gegebenen. Hier ist primär und wesentlich: „Tout est donneé," — alles ist gegeben. Ich selbst verändere oder bestimme nichts, — passiv bin ich in der Aufnahme des Gegebenen. Direkt erfasse ich das Reale, das Lebendigwirkliche im intuitiven Schauen oder Wertfühlen, nicht arbeite ich mit willkürlichen, selbst gebildeten Repräsentanten der Realität, den Begriffen, also erst durch diese indirekt mit der Wirklichkeit selber; Intuitionen sind

1 Henri Bergson: Evolution Créatrice. (Ed. 25.) 1921, p. 52. 2 Pfänder: Logik. 1921, S. 88. 3 Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen. 1922, S. 65—76. 4 Wir würden vorziehen zu sagen: „intellektualistische Einstellung", da die Intuition durchaus Rationales enthält.

Digitized by Google

lebendig, Begriffe sind fixiert, erstarrt und tot. In der intuitiven Einstellung versenke, verliere ich mich in die konkrete Wirklichkeit. Die „Subjekt-Objekt"-Spaltung der „Ich-Gegenstand"-Spaltung ist total überbrückt; in der rationalen Einstellung ist eine Distanz da zwischen Subjekt und Objekt, ich bin Zuschauer geworden und nicht mehr Teilnehmer des objektiv Gegebenen. — Von einer Wesensunterscheidung des Hochmut-Demut-Gegensatzes Schelers[1] ausgehend, zeigt F. J. J. Buytendyck[2] wie die rationale Einstellung mit der Hochmutshaltung ihrem Wesen nach übereinstimmt, wie Begreifen und geistiges Besitzen das höchste Hochmutsideal ist, aber wie das Sehen und Einsehen, das Sehen der Dinge in ihrem eigenen Licht, nicht in unserem Lichte, unseren Formen, unseren Verstandeskategorien, wie nicht das Umfassen, sondern das Zart-anrühren der Dinge, wie nicht das In-sich-aufnehmen, sondern das Sich-verlieren in den Dingen die wesentliche Demutshaltung ist. Nicht wir machen, formen, bilden, schöpfen, die Dinge, welche wir kennen, die Gesetze, welche wir der Natur ablesen, sondern die Dinge, ihre Wesen, ihre Werte, ihre Realität, sind uns gegeben; oder wie Bavinck[3] glänzend sagt: die ganze Welt ruht in einer Offenbarung; Offenbarung ist die Voraussetzung, das Fundament, das Geheimnis der ganzen Schöpfung und aller ihrer Formationen. Je tiefer die Wissenschaft gräbt, desto besser sieht sie die Offenbarung als das Fundament unter allen Kreaturen ausgebreitet; das Endliche, das Relative wird getragen durch das Unendliche und Absolute; alles Werden wurzelt in dem Sein. — — In unserem Selbst-bewußtsein wird uns das eigene Sein offenbart, geradeswegs, unmittelbar, vor allem Denken und ohne unseren Willen. Spontan, absolut, evident und sicher, ohne rationale Anstrengung ist es uns gegeben, geschenkt. So auch ist die Realität der Dinge und ihrer Werte uns gegeben und offenbart. Nicht Evolution, Entwicklung, vielmehr Revolution, Offenbarung ist des Geistes Geheimnis.

Das ist m. E. das letzte Wesen der Intuition; nicht das Intueri, das Schauen, der Akt, sondern das, was uns im Schauen gegeben und offenbart ist. Offenbarung objektiver Realitäten, Wesen und Werte ist nicht nur das Geistesgeheimnis, sondern insbesondere das Geheimnis der Intuition. Wie

1 Scheler: Umsturz der Werte, Bd. I. 2 Buytendyck: Beschouwingen over enkele moderne opvoedkundige Denkbeelden. 1922, S. 11. 3 A. Bavinck: Wijsbegeerte der Openbaring. 1908, p. 23 und pp. 51—57.

Digitized by Google

im Sehen uns die Dinge, Formen und Farben offenbart werden, und jeder für sich diese sehen muß, — einem Farbenblinden kann die Farbe nicht „mitgeteilt" werden, — so auch ist die Offenbarung des geistigen Schauens individuell, nicht mitteilbar, ein Letztes, ein Unmittelbares, rational nicht Beweisbares, entweder sehbar oder nicht sehbar; sie ist lebendig —, konkret. Der Verstand jedoch macht davon seine Repräsentanten, Begriffe, läßt die Realität erstarren und tötet sie; mit diesem Begriffe will er dann das ganze Gebiet des Wirklichen erobern, begrenzen, festlegen, bestimmen, einheitlich klassifizieren und schematisieren.

Meine Schuld kann ich rational erschließen, behaupten, ein Urteil darüber aussprechen. Ist es möglich, meine Schuld, den letzten Kernpunkt des „bösen Gewissens", auch intuitiv zu erfassen? Kann mir die Schuld auch direkt in der intuitiven, unmittelbaren, lebendigen Erfassung gegeben sein — oder komme ich nur auf indirektem, intellektualistischem Wege zur Kenntnis meiner Schuld? Der Intuitionismus behauptet: Werte sind intuitiv gegeben, in der Intuition ist mir meine Schuld offenbart, unmittelbar und konkret.

Wie schon früher betont, lehnen wir als Gewissensintuition mystische, göttliche Orakelsprüche oder eine Orakelintuition vollkommen ab. Im „bösen Gewissen" ist uns nicht solch ein mysteriöses, übernatürliches Wunderding gegeben.

Einem Intuitionismus will Heymans[1] sich nähern; es bleibt aber zweifelhaft, ob seine Gewissensauffassung diese Charakterisierung verbürgen kann. „Intuitivistisch" nennt er eine unmittelbare Einsicht, ob eine Handlung wertvoll oder verwerflich ist[2]; diese Einsicht wird jedoch nicht als eine Intuition, eine direkte Offenbarung objektiver Realität, ein Wertfühlen, eine Wesensschau oder ein passives Aufnehmen konkreter individueller Wirklichkeit gesehen, sondern mehr als eine spontane, objektive Übersicht über alle möglichen Auswege in einer Kollision von Pflichten und als eine Gewandtheit, den objektiv besten Ausweg unmittelbar zu erfassen. Objektiv sehen zu können und das Handeln durch diese objektive Einsicht bestimmen zu lassen, nennt er sittlich, und diese Hypothese: die Objektivitätshypothese. Unsittlich ist das Vorwalten persönlicher vor sachlichen, beson-

1 Heymans: Einführung in die Ethik. 1922. 2 Dito S. 221.

Digitized by Google

derer vor allgemeinen Gesichtspunkten, also subjektiver vor objektiven[1]. „Das Gewissen" nun nennt er „eine im allgemeinen wohlbegründete, aber sich ihrer Gründe nicht bewußte Einsicht"; es ist so etwas wie „der gesunde Menschenverstand, oder Intuition im Theoretischen und der gute Geschmack in der Kunst". Unbewußt wirken sowohl die apriorischen Prinzipien unseres Beurteilens wie unseres Urteils im Bewußtsein; diese verborgenen Prinzipien müssen durch Analyse und Vergleichung ihrer Wirkung ans Licht gebracht werden; aber sofern diese Prinzipien zur Entscheidung nicht ausreichen, „darf und soll man eben mit vollem Vertrauen an die im einzelnen Anwendungsfall gegebene Evidenz sich halten", — also an das Gewissen. So macht man es ja überall sonst: der Ungelehrte zweifelt nicht an seinen Schlüssen, obgleich er die Syllogismusregeln nicht kennt, der Künstler urteilt mit untrüglicher Sicherheit, ohne Ästhetik studiert zu haben, und so kann auch im Ethischen auf diese unzweifelbare direkte Evidenz vertraut werden. Darum ist ja auch in den meisten Fällen die Theorie praktisch entbehrlich; ja die Intuition ist noch zuverlässiger als die bewußte Schlußfolgerung, weil in vielen Fällen die in Betracht kommenden Gründe zu zahlreich sind, um sie einzeln aufzuzählen und gegeneinander abzuwiegen, und weil die meisten, als Frucht längst vergessener Erfahrung, überhaupt nicht mehr zum klaren Bewußtsein gebracht werden können; hier muß die bewußte Schlußfolgerung solche vergessenen Gründe vernachlässigen; das intuitive Denken jedoch umfaßt viel mehr als das bewußte und in ihm wirken auch diejenigen Daten, welche dem Bewußtsein für immer verlorengegangen sind. Deshalb geht derjenige, der sich in Pflichtkollisionen nach seiner „inneren Stimme" richtet, im allgemeinen sicherer als der, der jeden Fall in seine Komponenten zerlegen und jede Komponente genau bestimmen will[2].

Wir haben hier einen interessanten Monismus, welcher den Dualismus zwischen Intuition, intuitivem Anschauungsgehalt einerseits und Begriff, Gedanken, Urteil andererseits aufheben will, und wo „intuitiv" endgültig eine unbewußte, spontane Verstandesaktivität ist und über alle Komponenten, Gründe, verfügt, auch über diejenigen, welche dem Bewußtsein und bewußten Denken für immer verlorengegangen sind. Heymans' In-

1 Dito S. 242; 291. 2 Dito S. 294—296.

Digitized by Google

tuition ist also nicht das direkt im Kontaktsein mit der objektiven Realität, das Passiv-sich-verlieren in das Berühren der Wirklichkeit, sondern hält eine genaue Distanz gegenüber der Realität, wie der Verstand sie hat. Was Heymans als Intuition erfaßt, diese spontane Einsicht, aus allem möglichen Handeln das Beste, meist Objektive und meist Vernunftmäßige zu erfassen, hat mit der wirklichen Intuition überhaupt nichts zu tun, sie bleibt eine geniale, spontane, unbewußte, verstandesgemäß wirkende Gewandtheit, genau so etwa wie der Stratege genialer Gewandtheit bedarf.

Wie wenig das mit Gewissen, speziell mit dem „bösen Gewissen" zu tun hat, wird uns noch klarer mit seinen folgenden Behauptungen: Sicher störende Umstände, nämlich die unkontrollierbare Mitwirkung außerethischer Motive bei der sittlichen Bewertung einer Handlung können die Zuverlässigkeit der Gewissensentscheidungen beeinträchtigen. Man glaubt überall gern, was man hofft, und diese persönlich-subjektiven Interessen sind parteiisch; so unterliegt auch das Gewissen dieser Gefahr der Parteilichkeit, — und um diese Gefahr auszuschalten, schlägt Heymans ein Gedankenexperiment vor, nämlich sich andere in der eigenen Lage vorzustellen und sich dann zu fragen, wie man den anderen nun beurteilen würde, um die störenden Einflüsse der Parteilichkeit so auszuschalten. Also sagt Heymans: man vertraue dem Gewissen nur da vollkommen, „wo keine Parteilichkeit zu befürchten ist" [1].

Ist das nicht allzu menschlich vom Gewissen gedacht? Muß wirklich das einzigste, was der Mensch vielleicht noch als unparteiisch gegenüber sich selbst besitzt, auch noch der Gefahr der Parteilichkeit ausgesetzt sein? Heymans sieht nicht, daß es eben wesentlich zum Gewissen, speziell zum bösen Gewissen gehört, absolut unparteiisch gegenüber sich selbst zu sein. Heymans verkennt hier eben das, was das Gewissen von allen anderen Motivationen, Interessen und Taten wesentlich unterscheidet. Mancher Gewissensgeplagte möchte es wünschen, daß das Gewissen so parteiisch wäre, dann fehlte die Notwendigkeit, so zu leiden, dann würden sehr wenige sich um ihr Gewissen kümmern, die nun gezwungen sind, gegen ihre Wünsche, Motive und gegen ihren Willen dieser Stimme zu gehorchen. Ebenda, wo das Gewissen fehlt, fängt die Möglichkeit an, parteiisch und

1 Dito S. 297.

Digitized by Google

nicht „objektiv" zu sein, auch der Entschuldigungsdrang entstammt einer intensiven Parteilichkeit, — aber das Gewissen als solches steht eben gegenüber oder über uns, weil es sich nicht um unsere subjektive Parteilichkeit kümmert. Was Heymanns „Gewissen" nennt, ist kein Gewissen, sondern nur die bloße, subjektiv wohlbegründete moralische Einsicht, welche er „Intuition" nennt. Das Gewissen ist jedem gegenüber durchaus seinem Wesen nach unparteiisch, und ist durchaus seinem Wesen nach parteiisch für das Gute und das Wertvolle und gegen das Böse und den Unwert; hier sicherlich ist das Gewissen parteiisch, aber nie und nimmer gegenüber dem, was die subjektiven Wünsche und Motive anbelangt. Umgekehrt kann man ebensogut sagen: alles, was für die Person und ihre subjektiven Wünsche parteiisch ist, hat absolut nichts mit dem Gewissen zu tun.

Heymans' „Intuitionismus" hat uns gezeigt, was nicht unter Intuition zu verstehen sei. Von den vielen Auffassungen über die Intuition, wie denen von Plato, Plotin, Spinoza (Scientia Intuitiva), Cudworth, Shaftesbury, Fichte, Schopenhauer, Sidgwick, Rashdall, Husserl, Scheler[1] usw. wollen wir nur einige untersuchen, welche Licht auf unser Gewissensproblem werfen.

Sidgwick[2], der Vertreter eines „utilistischen Intuitionismus", unterscheidet drei Arten von „intuitive Morality":

a) „Perceptional Intuitionism", die „Common-sense"-Auffassung des Gewissens, welche meint, daß jede individuelle Tat sofort intuitiv als richtig oder unrichtig beurteilt werden kann durch ein moralisch urteilendes Vermögen, Gewissen genannt, ohne Gebrauch von allgemeinen Regeln, ja selbst im Gegensatz zu einer von diesen Regeln abgeleiteten Schlußfolgerung. Diese Auffassung, sagt Sidgwick, ist unphilosophisch, denn, wenn wir in Einzelfällen solche Regeln nicht nötig haben, haben wir ja nie allgemeine Regeln, ja überhaupt keine wissenschaftliche Ethik nötig. Man könnte ja diese Auffassung eine „ultraintuitionistische" nennen, meint er, weil sie letzten Endes nur unmittelbare Intuitionen anerkennt und alle Verstandesarbeit ignoriert.

1 Vgl. Eisler: Handwörterbuch der philosophischen Begriffe sub voce Intuition.
2 Sidgwick: Methods of Ethics 1913, Book I, Ch. VIII; Book III, Ch. I, XIII. — Siehe auch Rogers: A short History of Ethics 1913, p. 242.

Digitized by Google

b) „Dogmatic Intuitionism" — obwohl wir alle solche konkreten Intuitionen haben, und obwohl diese einen großen Teil von den moralischen Phänomenen ausmachen, sind die meisten von uns damit nicht zufrieden und bedürfen etwas mehr moralischer Kenntnis für den praktischen Gebrauch; weil diese konkreten Intuitionen nicht immer sicher und vertraubar sind (jeder fühlt, daß sein eigenes Gewissen in verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Aussagen macht, welche schwer miteinander zu vereinigen sind); überdies denken hierüber verschiedene Menschen, welche alle für gleich kompetent zu halten sind, vielfach gänzlich verschieden. Um unsere Zweifel zu beruhigen, sind wir gezwungen, allgemeine Regeln aufzustellen, fundiert auf gemeinsamer Zustimmung. Diese Regeln dürfen nicht infolge autoritativer Überzeugung angenommen werden; dann haben wir keinen „Intuitionism", sondern jeder muß intuitiv selbst diese allgemeinen Regeln als Axiome anerkennen.

c) Der „Philosophical Intuitionism" nimmt vorläufig aber kritisch die „Common-Sense"-Moralität an und versucht eine philosophische Grundlage (Basis) dafür zu finden, welche er selbst nicht darbietet. Die ideale philosophische Basis ist ein System von selbst evidenten Axiomen. Dieser philosophische „Intuitionism" unterscheidet sich vom dogmatischen darin, daß er sich über den Commen-sense (populären) „Intuitionism" erhebt und ihn, wenn notwendig, verbessern darf. Nun sind viele philosophischen Prinzipien tautologisch, wenn z. B. die „richtige" Handlung mit der „vernunftgemäßen" Handlung gleichgesetzt wird. Zwischen der Scylla von Tautologie und der Charybdis von unsicheren populären Auffassungen müssen wir hindurch, um nicht-tautologische, allgemeingültige, formelle, praktische, selbstevidente Prinzipien zu finden. Drei solche meint er gefunden zu haben:

a) „The axiom of Justice or Equality" (Sei unparteiisch in der Anwendung allgemeiner Prinzipien);

b) „The axiom of Prudence or rational Self-love" (Man soll auf seine eigene Wohlfahrt achten);

c) „The axiom of rational Benevolence" (Man soll auf die Wohlfahrt anderer achten). Sein philosophischer „Intuitionism" führt ihn zu einem „Utilitarianism".

Sidgwick verwirrt hier verschiedene Auffassungen von „Intuition". An-

Digitized by Google

fangs sah er sie an als ein „Perceptional", eine Wahrnehmungs-Intuition, welche nur in konkreten, individuellen Fällen uns gegeben ist; später aber versteht er unter einer „Intuition" nur eine Einsicht, wo die Wahrheit von allgemeinen Regeln unmittelbar bekannt ist und nicht auf einem Schluß beruht[1].

Die erste, unphilosophische, populäre „Intuition", welche in einem bestimmten, konkreten, unmittelbaren Erfassen gegeben ist, und welche wir vollkommen als „Intuition" — Teilhaben an der objektiven Realität — anerkennen, verwirft Sidgwick, weil sie alle Verstandesarbeit von allgemeinen Regeln ignoriert, ja, deshalb nennt er sie eine „Ultra-Intuition"; hieraus ergibt sich, daß das, was Sidgwick unter „Intuition" verstehen will, von unserer „Intuition" verschieden sein muß. Er stellt nun philosophische, allgemeingültige, axiomatische Prinzipien auf, welche selbstevident sein sollen, und nennt sie „intuitiv". Untersuchen wir aber, wie solche Prinzipien sich ergeben, dann können sie nur hergestellt werden durch schwere Verstandesarbeit, und nur der theoretisch Eingestellte, nicht aber der intuitiv Schauende, kommt zu diesen allgemeinen Sätzen. Eben deshalb sind sie keine echten „Intuitionen", ein Geschenk der objektiven Realität an uns, sondern ein Produkt unseres Intellektes. Die Kraft dieser Sätze liegt nicht so sehr in einem intuitiven, positiven Erfassen ihrer Inhalte (darüber kann man sich sehr streiten), sondern in der negativen Frage: wenn diese Sätze nicht wahr wären oder nicht befolgt würden, dann würde das Zusammenleben der Menschheit unmöglich sein. Zu Recht sagt Mc. Dougall an einer schönen Stelle[2]: „Beside the grandeur of the moral tradition, the ethical axioms propounded by Rashdall, by Kant or by Henry Sidgwick, and proclaimed by them as the highest achievements of the Moral Reason, appear strangely insignificant, if not wholly worthless; for, when they are not merely tautologies, they are highly disputable propositions, and of little value by reason of their highly abstract quality. Though the moral tradition is the greatest we know, and the most valuable thing we possess, and though it deserves our deepest veneration and solicitude, it is nevertheless incurably infected with that subjectivity so abhorrent to the Rationalist; and our business as moralists is not to disguise the fact by a cloud of words,

1 Sidgwick: a. a. O. S. 211. 2 Mc. Dougall: Is Conscience an emotion? in Hibbert Journal. Jan. 1921.

Digitized by Google

but, recognising it, couragesly to follow in the footsteps of the moral leaders of all time, endeavouring by our reason to refine and improve it a little, and by our conduct, to secure for it an increasing influence upon the character and conduct of all men." Eben diese von den Intellektualisten verachtete Subjektivität (welche nur eine sogenannte Subjektivität ist, obwohl nicht beweisbar und nicht durch diskursives Denken erzeugbar) muß anerkannt und in ihrer Tiefe und intuitiven Objektivität erfaßt werden. Nicht muß man, wie Sidgwick will, diese populären Intuitionen zur Seite stellen und zweifelhafte, abstrakte, allgemeingültige Sätze an ihrer Stelle ausdenken, welche letzten Endes keine Intuitionen sind, — sondern diese populären Intuitionen enthalten das gründlichste und wichtigste Material für jede wissenschaftliche Theorie über die moralischen Werte, Normen und Gesetze überhaupt.

Diese Tatsache hat Scheler[1] uns neu aufgedeckt. Jede Art von Erkenntnis, auch die sittliche, wurzelt in Erfahrung. Was ist nun das Wesen derjenigen Erfahrung, die uns die sittliche Erkenntnis gibt? Welches Tatsachenmaterial entspricht eigentlich der sittlichen Beurteilung? Denn es gibt zweifellos sittliche „Tatsachen", ebensogut wie astronomische, botanische, chemische usw. Wir müssen sie nicht suchen in der „inneren Erfahrung", nicht in der Welt der idealen Gegenstände (wo die Zahlen, „das" Dreieck liegen), obwohl „sittliche Werte dies mit Dreiecken gemein haben, daß sie nicht in der Sphäre der Empfindungsinhalte liegen"; — aber „sollten sie darum nur durch die Vernunft erfaßbare Bedeutungen sein"? Keineswegs; ein Kind spürt die Güte und Sorge der Mutter, ohne irgendwie die Idee des Guten erfaßt zu haben und mit zu erfassen, — sei es auch noch so vag. Wir fühlen an einem Feind eine schöne sittliche Qualität, obwohl wir ihn weiter negativ beurteilen. „Die sittlichen Tatsachen sind Tatsachen der materialen Anschauung, und zwar einer nicht sinnlichen Anschauung, sofern wir mit Anschauung nicht notwendig die Bildhaftigkeit des Inhalts, sondern die Unmittelbarkeit im Gegebensein des Gegenstandes meinen." Und dieses ist deshalb möglich, weil Werte objektive Gegebenheiten sind, „klare fühlbare Phänomene, nicht dunkle Xe, die selbst nur ihren Sinn durch

1 Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1921, S. 163 ff. u. Teil I. Vgl. auch Österreich in „Überweg: Geschichte der Philosophie IV. 1924" über Max Scheler.

Digitized by Google

jene wohlbekannten Phänomene finden". Alle Werte sind materiale Qualitäten, die eine bestimmte Ordnung nach „hoch" und „nieder" zueinander haben. Werte sind schon als Wertphänomene echte Gegenstände, die von allen Gefühlszuständen verschieden sind. Sie sind objektiv an ihre Träger gebunden. So die ästhetischen Werte, welche den Worten: lieblich, reizend, erhaben, schön usw. entsprechen: so auch die ethischen Werte: vornehm, gemein, mutig, feige, rein, schuldig, gut, böse. Diese werden nicht durch nur begrifflich konstante Merkmale uns gewiß, es genügt unter Umständen eine einzige Handlung oder ein einziger Mensch, damit wir an ihm das Wesen dieser Werte erfassen können. „Werte sind Bestände psychischer Subjekte, prinzipiell ebenso unabhängige, qualitative Phänomene wie die Farben und die Töne, und haben mit irgendeinem Kausalverhältnis von Gegenständen und irgendwelchen faktischen oder real-möglichen (Zustands-)Gefühlen oder Begehrungen nichts zu tun. Sie sind Qualitäten, nicht aber ‚Relationen' oder okkulte ‚Fähigkeiten', und sie sind nicht erst auf Grund eines genetischen Prozesses oder einer logischen Verarbeitung, sondern von Hause aus von den zuständlichen Gefühlen phänomenal verschieden."

Diese Werte bilden ein festes Reich und lassen sich in vier Modalitätskreise einteilen. Auf der niedersten Stufe befinden sich die Werte des „Angenehmen" und „Unangenehmen", welche der Funktion des sittlichen Fühlens entsprechen. Die zugehörigen Werte zu diesen Modalitätsklassen sind die konsekutiven technischen und symbolischen Werte, worunter auch das Nützliche zu rechnen sei. Auf der zweiten Stufe erscheinen die Lebenswerte des „Edlen" und „Gemeinen" und die zugehörigen konsekutiven Werte der Wohlfahrt und deren Gegenteil. Die dritte Wertmodalität enthält die geistigen Werte: „schön"—„häßlich", „recht"—„unrecht" (nicht zu verwechseln mit „richtig" und „unrichtig"), Werte der Wahrheitserkenntnis mit den konsekutiven Kulturwerten. Und viertens kommen die Werte des „Heiligen" und „Unheiligen", die religiösen Werte. Diese Werte bilden eine feste ewige, objektive Rangordnung, unabhängig davon, was im Laufe der Geschichte als „schön", „heilig" usw. je gegolten hat.

Von diesen Werten sind „gut" und „böse" scharf zu scheiden. Diese sind auch materiale Werte, aber klar fühlbare, materiale Werte eigener Art. Der Wert „gut" — im absoluten Sinne — ist derjenige, der wesensgesetzmässig

Digitized by Google

an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist; der Wert „böse" aber ist derjenige, der an dem Akt der Realisierung des niedrigsten erscheint. Relativ „gut" und relativ „böse" aber ist der Wert, der an den Akten erscheint, die auf die Realisierung eines (vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehenen) höheren Wertes gerichtet sind. Da das Höhersein eines Wertes im Akte des „Vorziehens" gegeben ist, können wir sagen: sittlich gut ist der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Werte übereinstimmt, der „vorgezogen" ist und dem widerstreitet, der „nachgesetzt" ist. „Gut" und „böse" haften nun nicht ursprünglich an dem Willen, wie Kant meinte, sondern an der Person, an dem Sein der Person als Aktzentrum selbst, so daß vom Standpunkte der Träger aus gesehen „gut" und „böse" ursprünglich Personwerte sind. An zweiter Stelle sind „gut" und „böse" die Richtungen des sittlichen Könnens der Person, welche Tugenden und Laster heißen. An dritter Stelle sind „gut" und „böse" die Akte der Person, darunter auch das Wollen und das Handeln.

Alle die objektiv bestehenden Werte sind uns in einem „intentionalen Fühlen" (Wert-Fühlfähigkeit) intuitiv gegeben. Man scheidet das intentionale „Fühlen von etwas" von allen bloßen Gefühlszuständen, denn es gibt ursprüngliches, intentionales Fühlen, das wesensverschieden von Gefühlen und Gefühlszuständen ist. Diese gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, jene zu den Funktionen ihrer Aufnahme. „Intentionales Fühlen" ist gegeben, wenn ich z. B. die Schönheit von Schneebergen in untergehender Sonne fühle. Unterschieden werden muß von dem Akt des „intentionalen Fühlens" das, was darin gefühlt wird, die Werte, worauf das Fühlen bezogen ist; hier gewinnt das Fühlen neben seiner intentionalen Natur auch noch eine kognitive Funktion, welche Gefühle als Gefühlszustände nicht besitzen. Hier besteht das ursprüngliche Sich-beziehen, Sich-richten des Fühlens auf ein Gegenständliches, eben auf Werte. Dieses Fühlen ist nicht ein toter Zustand oder Tatbestand, sondern eine sinnvolle, zielbestimmte Bewegung. In diesen emotionalen Erlebnisssen fühlen wir nicht „über etwas", aber „etwas", eine bestimmte Wertqualität; dieses Fühlen ist eben intentional auf einen Gegenstand gerichtet, genau wie das Wahrnehmen auf das Wahrgenommene. Dieses „Fühlen von etwas" ist uns nicht gegenständlich gegeben, sondern in ihm tritt uns eine Wertqualität von außen

Digitized by Google

oder innen entgegen, in ihm erschließt sich uns die Welt der Gegenstände selbst, nur eben von ihrer Wertseite her. Fühlen ist ein objektivierender Akt, der keiner Vorstellung als Vermittler bedarf. Das Vorziehen gehört der Sphäre der Werterkenntnis an, nicht der Strebenssphäre. Lieben und Hassen bilden die höchste Stufe unseres intentionalen Lebens. Durch diese Akte (Liebe und Haß) erfährt das dem Wertfühlen zugängliche Wertreich eine Erweiterung resp. Verengerung. Die Werte werden hierdurch nicht geschaffen oder vernichtet, sondern für den Betreffenden erschlossen oder verschlossen. Die Liebe hat die entdeckerische Rolle; sie ist eine Bewegung, in deren Verlauf jeweilig neue und höhere, d. h. dem betreffenden Wesen je vorher noch völlig unbekannte Werte aufleuchten und aufblitzen. Sie folgt nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihnen als Pionier und Führer voran.

Scheler hat uns in dieser neuen Lehre einen vertieften, auf objektivem Tatbestande gegründeten „emotionalen Intuitionismus" gegeben. Das direkte In-Verbindung-treten mit der objektiven Wertsphäre, die Leugnung jeder Verstandestätigkeit in der ursprünglichen Werterfassung, das emotionale Moment des Bewertens, welches jeder rein rationalen Einstellung völlig fremd ist und nur durch einen Verknüpfungsprozeß mit der rationalen Erkenntnis verbunden werden kann, zugleich aber das Erhaltenbleiben des kognitiven Momentes der Werterfassung, sei es auch eine emotionelle Kognition, die Einsicht, daß im Wertfühlen uns die objektiven Werte ebenso direkt und ursprünglich gegeben sind wie die Farben, die wir sehen, — das sind die wichtigen Momente dieser Lehre. Zugleich ist diese Lehre keine Hypothese, welche geprüft werden soll, keine Theorie, welche irgendwie das Unerklärte erklären, das Unverstandene verstehen will, sondern eine Aufdeckung und Entdeckung eines objektiven Tatbestandes, welchem jeder, wenn er ihn richtig gesehen hat, völlig zustimmen muß, genau so wie ein neu entdeckter Stern für jeden sichtbar ist, der ihn im Fernrohr richtig sieht[1].

1 Man vergleiche, was D. v. Hildebrandt (in Hochland, 21. Jahrg., 6. Heft, S. 626 bis 637) über Schelers Wertlehre sagt, wo er Scheler gegen die Kritik Wittmanns verteidigt. Ferner möchte ich in diesem Zusammenhang hinweisen auf das mir leider zu spät zugegangene Werk D. v. Hildebrandts, nämlich „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis" in Husserls „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische

Digitized by Google

Daß es intuitives Werterfassen gibt, hat Scheler uns gezeigt. Die Frage ist nun jedoch, ob schon mit diesem Werterfassen, mit diesem kognitiv emotionellen Bewerten objektiver Gegenstände das Wesen des „Gewissens" im ursprünglichsten Sinne gegeben sei. Wir haben hier ja eine Fähigkeit im Menschen angetroffen, welche unterschieden vom diskursiven Denken, Urteilen, Gesetzgeben, uns direkt und unmittelbar sagt: „Hier ist dieser Wert, dort ist jener, dieser ist höher als jener, also besser." Geht das ganze Gewissen nicht in dieser Wertfühlfähigkeit auf? Scheler würde es bestimmt verneinen; das Gewissen ist hiervon wesensverschieden, es ist ein gänzlich anderes Phänomen, obwohl das Gewissen unbedingt diese Wertfühlfähigkeit voraussetzt. Der einseitige Intuitionismus jedoch würde in diesem intuitiven Werterfassen das Gewissen sehen.

Das erste, was wir gegen diesen einseitigen Intuitionismus hervorheben müssen, ist, daß das Wertfühlen als solches auf alle Werte überhaupt ge-

---

Forschung". 1922, Band V, S. 462—602. Sehr eingehend wird das Problem des sittlichen Werterkennens in seinen verschiedenen Formen: Wertsehen, Wertfühlen usw. und das Problem der Wertblindheit behandelt. Er unterscheidet zu Recht das sittliche Werterfassen von dem „Gewissen" (S. 477 ff.), weil 1. das Gewissen auf die eigene Person beschränkt ist, weil 2. das Gewissen nicht auf den Wert „an sich", sondern auf den Wert „für mich" gerichtet ist und weil 3. das Gewissen auf die negativen Werte, auf das Erlaubte oder Verbotene beschränkt ist. Obwohl wir sehr weit mit D. v. Hildebrandt in diesen Thesen zusammengehen können, meinen wir, daß wir letzten Endes das Gewissen erst dann in seiner Tiefe erfassen und verstehen können, wenn wir, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ausgehen von dem „Personalbösen" als einer an dem Subjekt haftenden, objektiven Qualität. Erst die Möglichkeit „böse" zu sein gibt die Möglichkeit des Gewissens; von hieraus muß das Gewissen primär verstanden werden, nicht von einer personal bezogenen, werterfassenden Funktion des Gewissens aus. Übrigens muß doch ein Grund dafür vorhanden sein, daß unter den allgemeinen „Werterfassungs-Funktionen" eine solch spezielle Funktion so stark hervorgehoben wird und diese von jenen unterschieden wird wie das Gewissen. Daß das Gewissen 1. selbstbegabt ist, 2. auf den Wert „für mich" gerichtet ist, und 3. auf die negativen Werte beschränkt ist, ist nicht Grund seiner Erscheinung, sondern nur Folge seines Wesens. Weil es prinzipiell „Personalböses" im Menschen gibt, gegen dessen Realität das Gewissen auftritt, hat es die obengenannten drei Merkmale. Ferner liegt für uns das Wesen des Gewissens nicht primär in der einen oder anderen Werterfassungs-Funktion, sondern in dem emotionellen „Erleben" des „Personalbösen". — Vgl. auch: D. v. Hildebrandt: „Die Idee der sittlichen Handlung" in Husserls Jahrbuch, Band III.

Digitized by Google

richtet ist, das Gewissen nur auf die Werte eigener Handlungen und der eigenen Person. Das Wertfühlen des „Edlen" oder „Schönen" fällt überhaupt aus allem Gewissensbereich heraus.

Die mechanische Zersplitterung des Wertfühlens in ein Wertfühlen, welches wohl, und ein Wertfühlen, welches nicht auf den Wert eigener Handlungen und des eigenen Seins bezogen ist, mit der Absicht, jenes Gewissen zu nennen und dieses nicht, also die Ansicht, daß das Gewissen nur ein Teil des Wertfühlens überhaupt sei, muß stark abgelehnt werden, weil schon im Gewissen ein spezifisches Interesse für das Gutsein der eigenen Handlung und wider das Bösesein der eigenen Handlung gegeben ist, ein Interesse, welches über alle emotionale Erkenntnis des Wertes als solche schon weit hinausgeht, ein Interesse, worin überdies irgendwie ein Heil der Person mitbestimmt ist, — welche Interessen dem Wertfühlen als solchem fremd sind, auch dem Wertfühlen der eigenen Handlung.

Mit allen intellektualistischen Gewissensauffassungen teilt die intuitionistische jene Vorzüge, welche betonen, daß das Erkenntnismoment für das Gewissenserlebnis unbedingt notwendig ist, daß das Gewissen nicht blind — auch kein blindes Gefühl —, sondern scharf erkennend ist, daß die Gewissenserkenntnis im Gewissenserlebnis die sicherste, höchste und unzerrüttbarste ist, welcher der Gewissensgeplagte sich bewußt ist. Vor dem Intellektualismus aber hat sie die großen Vorteile, daß die Kluft zwischen Erkenntnis und Erlebnis der Werte, der Sprung vom Werterfassen zum Werterleben sehr viel kleiner ist. Zwischen einem kognitiv emotionellen Fühlen der Schlechtheit der Handlung zu einem Erleben der Schuld ist überhaupt nicht diese ungeheure Distanz, wie der von einem auf syllogistischer Denkaktivität fundierten Urteile des Schuldhabens zu einem Schulderlebnis. Dies Urteil steht immer noch in indirektem Verhältnis zu der Schuldtatsache, das intentionale Schuldfühlen schon in direktem Verhältnis. Dort erschließen wir die Tatsachen (die Wahrheit), hier besitzen (haben) wir die Tatsache (die Wahrheit); dort hat die Selbstherrlichkeit unserer Vernunft die Schuldtatsache aus allgemeinen Gesetzen abgeleitet und selbst in die Form des Denkens gebracht, erschlossen; hier ist die Schuldtatsache uns gegeben, uns direkt und unmittelbar offenbart. Auf beide Arten kann es durch Schlußfolgerung zu Gewissenserlebnissen kommen, sowie durch intuitives Fühlen, — aber diese ist durchweg die ursprünglichste. Denn

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

letzten Endes müssen alle moralischen Gesetze, Normen, Gebote, Pflichten in diesen objektiven moralischen Seinswerten und dem Sein selbst fundiert sein, wenn sie überhaupt einen Wahrheitsgehalt enthalten. Willkürliche Satzungen, welche nicht auf dem Sein und den Seinswerten letzten Endes gegründet sind, sind Phantasieprodukte und haben überhaupt kein Recht, für wahre moralische Gesetze, Normen, Gebote oder Pflichten zu gelten.

Da zwischen Schuldurteil und Schulderleben diese ungeheure Distanz besteht, ist es zu verstehen, daß Verbrecher z. B. sich völlig ihrer Schuld intellektuell bewußt sind, absolut wissen, daß sie schlecht sind und dennoch kein böses Gewissen haben, ja, mehr noch, sich ihrer Bosheit rühmen, über ihre Schuld lachen und Freude daran haben. Ist nun dieser Antagonismus auch möglich, wenn die Schuld nicht intellektuell, sondern intuitiv erfaßt wird im kognitiv emotionellen Erleben? Kann ich intuitiv meine Bosheit mit einem negativen Gefühl bewerten, und dennoch positiv darin Genuß und Freude finden? Ich glaube nicht, a) weil antogonistische Gefühle, wenn sie in beinahe derselben Sphäre gleichzeitig erscheinen würden, entweder einander aufheben würden, oder nur zeitlich nacheinander, niemals aber zugleich erscheinen könnten, wodurch immer der eine oder der andere aufgehoben sein würde, und weil b) das Wertfühlen selbst, wie Scheler gezeigt hat, schon durch eine vorausgehende Liebe (oder Haß) sensitiver (oder stumpfer, blinder) mitbestimmt ist. Dem wahren Boshaften, welcher Freude an seiner Bosheit hat und sich ihrer rühmt, ist von vornherein durch die Abwesenheit der Liebe die Möglichkeit zum Wertfühlen auf ein Minimum beschränkt; er kann seine Bosheit, weil ihm sein intuitiver Blick für das Höherwertige durch seinen Haß verschlossen ist, nur durch von ihm anerkannte allgemeine Regeln, Normen, Gesetze, Gebote erschließen. Nur durch Erweckung seiner tief verschlossenen Liebe, sei es durch ursprüngliche Liebe eines anderen (denn Liebe setzt immer Gegenliebe), sei es durch Vorbild, — nicht aber durch intellektualistische Sittenpredigten — ist es möglich, sein intuitives Fühlen der Werte wieder so sensibel zu machen, daß er zu direktem Fühlen seiner eigenen Schuld gelangt und hierdurch zum Gewissenserlebnis (mit Recht hat Nietzsche betont, daß es unter echten Verbrechern die wenigsten Gewissensgeplagten gibt. Wer auf diese innere Stimme hört, ist noch kein radikaler Verbrecher).

Die Liebe (der gute Drang) ist, wie wir im nächsten Kapitel zu zeigen

Digitized by Google

versuchen, eine Hauptbedingung für die Möglichkeit eines jeglichen Gewissenserlebnisses. Da nun die Liebe das intuitive Werterfassen unserer Handlungen und unseres Seins mitbedingt, wird da nicht mit dem intuitiven Wertfühlen schon das Gewissenserlebnis notwendig einsetzen? Wir haben schon gesehen, daß das intentionale Wertfühlen als solches kein echtes Gewissensphänomen ist; aber ist ein solches Wertfühlen, wenn es den moralischen Unwert unserer Handlungen uns erschließt, notwendig mit einem darauffolgenden oder damit zusammen vibrierenden Gewissenserlebnis verbunden? Nein, doch noch nicht. Denn es scheint, als ob auch solches Wertfühlen manchmal an unseren tiefsten, personalen, geistigen Kern klopfen muß: „Hör mal! — Hör mal!" ohne den Erfolg, daß das Gewissenserlebnis in Erscheinung tritt. Das Wertfühlen ist momentan an den zufälligen Gegenstand, den Wertträger, die spezifische Handlung gebunden und verschwindet, wenn es sich auf einen anderen Gegenstand bezieht: es hat also nur momentane Dauer und ist durchaus relativ. Die Gewissensstimme aber ist nicht von solchem zufälligen relativen, undauerhaften Charakter; sie ist absolut und hat, während sie spricht, etwas Ewiges in ihrem Wesen. Überdies hat sie ihren eigenen Ton, eine bestimmte Farbe, welche nur hervorgerufen wird, wo die Schuld nicht nur intuitiv erfaßt und erkannt wird, wohl aber, wo die Schuld als personale Qualität erlebt wird, irgendwie in Bezug auf personales Heil; dieser neue Ton des Phänomens, der plötzlich die personale Wichtigkeit des Sachverhaltes aufdeckt, fehlt dem Unwertfühlen als solchem gänzlich. Wenn das Wertfühlen das Gewissensphänomen aus seiner Tiefe hervorgerufen hat, wenn das Gewissen mit seinem sensitiven Ohre die Stimme des Wertfühlens vernommen und den Inhalt sich zu eigen gemacht hat, dann tritt sie in die Erscheinung. Für sie ist die spezifische Unwertqualität der Handlung als solche nicht von dem Interesse, wie die Tatsache der Schuld (oder Unschuld), — nur hiervon nimmt es nun die ganze Person in Anspruch mit einem: Halt! — einem Halt!-Ruf, welche in dem echten Gewissen eng verbunden ist mit der Gefährdung des personal-geistigen Heiles. Das moralische Wertfühlen als solches kennt dieses „Halt!" nicht.

Das echte Gewissen, insbesondere das böse Gewissen, tritt erst dann in voller Kraft auf, wenn die Sicherheit des Wertes bzw. Unwertes unzweifelhaft ist. Solange das intentionale Fühlen vag, dunkel, unbestimmt oder

Digitized by Google

zögernd ist, und solange die Person glaubt, daß sie sich irgendwo in ihren Bewertungen täuscht — (denn ebenso wie sie sich in der Sphäre des Urteilens und Schließens irren kann, kann sie sich in der Sphäre der Intuitionen täuschen) —, entsteht das Gewissensphänomen nicht. Wenn Hegel [1] im formellen Gewissen (welches sich noch auf der Stufe der „Moralität" befindet, — denn erst das wahrhaftige Gewissen befindet sich auf der Stufe der „Sittlichkeit") die Subjektivität und Gewißheit betont (was die folgenden Zitate bestätigen: „Das Gewissen ist die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich"; „die tiefste innerlichste Einsamkeit mit sich"; „die unendliche formelle Gewissheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjektes ist"; „das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist also diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten ein Frevel wäre"), — dann erfaßt er zu Recht diesen Wesenszug des echten Gewissens, daß es absolut sicher ist über seinem Inhalt, daß es über diese Tatsache, welche es bekundet, eine „unendliche Gewißheit" besitzt. — An allem kann der Gewissensgeplagte zweifeln, alle relativen Wahrheiten um ihn, ja selbst die Wahrheit, daß zwei mal zwei gleich vier ist, ist ihm nicht so wichtig und so sicher wie die absolute Evidenz seiner Schuld. Diese Wahrheit, diese Evidenz hat einen solch überzeugend wirklichen Charakter, daß, wenn auch alle anderen Wirklichkeiten und Wahrheiten verschwänden, diese Wahrheit eben wirklich und wahr bleiben würde, solange das Gewissensphänomen bestände. Von dieser Wahrheit strahlt objektiv eine solche überflutende und übersprudelnde Evidenz hervor, daß jeder Zweifel von vornherein ausgeschlossen ist. Das Wort des Spinoza gilt auch hier: „die Wahrheit ist das Kennzeichen ihrer selbst und des Falschen". Der Gewissensgeplagte scheint aus dem relativeren Zeitstrom herausgerückt, wenn er gegenüber dieser Wahrheit steht, welche ein solch absolutes Moment in sich trägt. Für ihn ist jene Wahrheit die höchste; seine tiefste Überzeugung, selbst seine religiöse verbindet sich hier mit der Wahrheit seiner Schuld.

1 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Ph. B. 1921), § 136—142.

Digitized by Google

Da die absolute Evidenz der Schuld in ihrer objektiven Wahrheit gegeben ist und diese Wahrheit ihr den objektiven Glanz verleiht, da die absolute Sicherheit der Schuld eine Urbedingung des bösen Gewissens ist, und ohne sie das Gewissen nicht besteht, ist es sehr flach, was die früheren Psychologen und Ethiker getan haben, da sie an das Schuldurteil oder an die „unangenehmen Gefühle" des Schuldhabens einfach ein „Evidenzgefühl" angeknüpft („angummiert") haben. Die letzte Autorität des Gewissens wurzelt in dieser absolut personalen Sicherheit, in der absoluten Evidenz und Wahrheit der Schuld, — aber sie ruht in der objektiven Wahrheit, welche ein Zeichen ihrer selbst ist und des Falschen. In dem syllogistisch gewonnenen Schulderlebnis muß diese Wahrheit sanktioniert sein durch die Autorität der allgemeinen Gesetze, Normen, Gebote; in dem intuitionistisch gewonnenen Schulderlebnis ist die Wahrheit in originellem Glanz unmittelbar gegeben. Wenn Butler[1] mit schöner Betonung sagt: das Gewissen trägt seine eigene Autorität mit sich; „hätte das Gewissen eine Kraft, wie es Recht hat, hätte es Macht, wie es deutlich Autorität hat, es würde absolut die Welt regieren", dann ist es in diesem Punkt, worin die Gewissensautorität, die Wahrheit der objektiv gegebenen Schuld, wurzelt. Nicht deshalb hat das Gewissen als eine aus sich selbst heraus richtende und urteilende Funktion die Autorität in seinen funktionellen Akten, weil es die Autorität souverän an sich besitzt, sondern weil die Wahrheit, die Evidenz, welche von der objektiven Schuld ausstrahlt, die Akte mit Autorität überflutet. Im objektiven Sein, nicht im subjektiven Ich ist die Gewissensautorität gegründet; sie hat die Autorität nur, weil in ihren Akten allein die absolute Evidenz der Schuld gegeben ist. Das Gewissen ist nicht der höchste, urteilende Richter, mit eigener Autorität geschmückt, der hoch auf dem höchsten Thron im Ich-Kosmos seine Urteile fällt, wie Butler meint, nein, ein solches Richten und solche Verurteilungen sind von der Stelle aus gar nicht notwendig, sogar eher ein Luxus — denn die absolute Wahrheit selbst, welche im Gewissenserlebnis mir entgegentritt, enthält schon die Verurteilung von vornherein in sich, welche der souveräne Richter so gerne noch einmal hätte aussprechen wollen; ehe der Richter sie aussprechen kann, stehe ich ihr schon gegenüber in meiner Schuld — ich erlebe sie schon im Augen-

1 Siehe Kap. 2 über Butler.

Digitized by Google

blicke, wo ich, als der Schuldige, sie erfasse, und nicht von dem Richter her, sondern von der Wahrheit Glanz, der objektiven Schuld her strahlt mir die Autorität des Gewissens entgegen.— Hierin muß jeder Psychologismus fehlgehen, denn er ist notwendig gezwungen, eine von dem objektiven realen Sein herkommende Autorität von vornherein zu leugnen.

Dieser autoritative Glanz, welchen die Schuldevidenz mit sich bringt, wird nur im echten Gewissen erlebt; die Evidenz der Schuld eines anderen, welche das Wertfühlen mir geben kann, hat nie diesen personal-absoluten, sicheren Charakter, sie ist immer ein relativ gegebener Unwert. Auch da, wo das Unwertfühlen eines anderen bis zur Verachtung für ihn in mir steigt, fühle ich seinen Unwert noch lange nicht in dieser autoritativen Sicherheit, mit der im Gewissenserlebnis mir meine Schuld gegeben ist. Dieser intensivste Evidenzcharakter des bösen Gewissens kann nur verstanden werden, wenn es gesehen wird in dem organischen Totalphänomen, wo diese meine absolute Schuld irgendwie in Verbindung mit dem höchsten personalen Unheil stehen muß. Das intuitive Schuldfühlen wird zum Gewissensschulderleben vertieft, indem seine Botschaft eintritt in die höchsten und tiefsten personalen Sphären, indem es in den letzten Personskern, in das Aktzentrum selbst aufgenommen wird und der Gewissensakt aus diesem Zentrum heraus erfolgt.

Das Gewissenserlebnis ist primär kein Produkt unserer Willenstätigkeit. Ja, seinem Wesen nach muß unser Wille sich der Gewissensmacht beugen, obwohl empirisch durch unsere Willensanstrengung das Erlebnis in einer absichtlichen Selbsttäuschung, durch Veränderung der Interessenrichtung und Ablenkung von der Schuldtatsache oder durch narkotische Betäubung verändert werden kann; aber dennoch, wenn das Gewissen in seiner vollen Kraft erscheint, hilft das alles nicht; die Stimme läßt sich immer wieder hören und beansprucht immer wieder die ganze Person und ihre Interessenrichtung für seine Botschaft; das Gewissen steht über dem Willen, und der Wille ist endgültig machtlos ihm gegenüber. Auch diese Gewissensmacht gründet sich einerseits in der Macht der objektiven Wahrheit der Schuld; man muß sie sehen, der Wille kann diese Wahrheit nicht wegzaubern, er ist machtlos gegenüber den Ansprüchen des objektiven Seins; anderseits aber gründet sich diese Gewissensmacht in der Urmacht der geistigen Liebe, des guten Dranges, welche aus dem tiefsten personalen Seins-

Digitized by Google

kern heraussprudelt. Die Macht des Willens ist beschränkt auf die peripherischen Erlebnisschichten; in das, was an der Oberfläche des psychischen Lebens liegt, kann der Wille eingreifen; gegenüber einer plötzlich aus den tiefsten Schichten hervorbrechenden Liebe ist er machtlos. Es gibt keinen Willen zur Liebe. Letzten Endes ist auch diese Liebe, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, eine notwendige Voraussetzung eines jeglichen echten Gewissenserlebnisses. Nicht das intellektuelle Wissen um eine Schuld, auch nicht das intuitiv-kognitiv-emotionelle Fühlen meiner Schuld genügen, um allein ein Gewissenserlebnis hervorzurufen, wenn nicht in mir der Boden fruchtbar dazu ist; wenn nicht in mir ein Drang zum Guten, eine Liebe, hervorbricht, welche letzten Endes religiös oder metaphysisch bewertet den Sinn hat, ein Drang zu dem höchsten, personalen Guten, eine Liebe zu Gott zu sein. Nicht nur das Erkennen der Schuld macht das Gewissen aus, in mir muß etwas erwachen, was diese Erkenntnis zu einem Gewissenserlebnis befruchten kann.

Da also das echte Gewissen nicht in einer Erkenntnis als solcher aufgeht, sei es diskursiver oder intuitiver Art, müssen wir alle Definitionen und Auffassungen des Gewissens, welche es auf das Erkenntnismoment beschränken wollen, als einseitig und irrig streichen. Alle Gewissensauffassungen der vierten Gruppe[1] fallen hierdurch von selbst weg. Alles, was dort Gewissen genannt wird, könnte unter allgemeine Begriffe wie moralische Erkenntnis, Einsicht, Funktion, Akt usw. subsummiert werden, aber nicht unter den Gewissensbegriff in prägnantem Sinne. Das Erkenntnismoment ist ein wesentliches in dem echten Gewissensphänomen, aber es macht nicht das Wesen des Gewissens aus.

KAPITEL 5

Der Voluntarismus und das böse Gewissen

In der Synteresis, der „scintilla conscientia", wird nicht so sehr das Kennen der Prinzipien als solche betont, sondern, daß sie diese verwahrt und daß sie ist: inclinans ad bonum, appetens bonum, stimulans ad bonum et remurmurans malo, dissentiens malo, abhorrens malum; sie bewahrt und

1 Siehe Kap. 2 am Schluß.

Digitized by Google

behütet (wie der Adler) das Gesetz Gottes in uns. Ein Bewegungsimpuls des Hinzu und Vonweg ist hier der Grundfaktor, der, wie auch in allem Sollen, sowohl im gesetzgebenden Gewissen, in dem Kantischen kategorischen Imperativ, wie auch in den Phänomen des „Berufenseins zu etwas" erlebt wird, was auch Häberlin, Schopenhauer, Nietzsche, Schleiermacher und Simmel, jeder auf eigene Weise, betont, und der selbst in dem Freudschen „Über-Ich", in seiner Funktion des Verdrängens, des Zensurierens, des Unterdrückens liegt, und wie es endlich auch deutlich uns entgegentritt in der Schelerschen Philosophie und Wertlehre der Liebe.

Dieses auf Bewegung tendierende Moment erscheint uns auch in den folgenden Definitionen: Nach Struwe ist das Gewissen die Äußerung des sittlichen Willens, ein Erzeugnis des sittlichen Triebes. Nach Martineau äußert sich das Gewissen autoritativ, als Äußerung des göttlichen Willens. Nach Crusius ist das Gewissen eine angeborene Neigung, ein Willensphänomen. Nach Beneke äußert sich im Willen die sittliche normale Strebung. Nach Lipps ist das Gewissen „ein rückwärtsgewandter Instinkt[1]".

Verallgemeinern wir dieses Bewegungsmoment, diese Tendierung zur Realisierung, zum Besitzen oder Stiften von etwas, — denn dieser Faktor der Motivation, sei es ein Anziehen von dem objektiven Werte von außen her oder ein von innen kommendes Herausdrängen oder (im Pflichtgefühl) ein Herausstoßen, besteht zweifellos — dann erscheint es uns in dem Begriff des „Dranges" am adäquatesten wiedergegeben; nur soll nicht vergessen werden, daß er kein vitaler oder biologischer, sondern ein geistiger Faktor ist.

Man nennt diesen Motivationsfaktor im Gewissen: Trieb, Instinkt, Neigung, Impuls, Strebung, Wille, Liebe. Aber diese Termini sind meistens sehr inadäquat, — denn ein Trieb ist von Hause aus blind, der Gewissens-

1 Siehe Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, sub voce „Gewissen"; Köhler in Herzogs Real-Enzyklopädie, sub voce „Gewissen"; Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens, Seite 168 ff. (Betreffend die angeführten Definitionen, welche in den soeben genannten Werken zitiert sind, Näheres: Struwe: Phil. Monatsheft 1882, S. 10 ff. — Martineau: Types II, p. 44, 53. — Crusius: Moral § 132 ff. Beneke: Sittenlehre I, 379, 471 ff., 475. — Martensen, Hofmann, Schmidt geben das Gewissen als Organ des göttlichen Willens (Martensen, Christl. Eth. I, 126; Hofmann, Lehre v. Gew. 1866, S. 83, 159; Schmidt, Das Gew. 189, S. 369 ff.)

Digitized by Google

motivator oder Gewissensdrang sieht scharf und deutlich; ein Impuls ist gleichsam blind und momentan, der Gewissensmotivator ist jedoch dauernd; eine Neigung ist immer ein passives Verhalten, der Gewissensdrang jedoch ein aktives; von einem Gewissensinstinkte kann nur in einem übertragenen Sinne geredet werden, denn das durch seinen Instinkt geleitete Tier hat nicht die Einsicht in seine Handlungen, wie sie der Mensch, der durch sein Gewissen geleitet wird, wohl hat, — ja eben auf diese Einsicht gründet sich die Verpflichtung im Sollen oder die Hingabe im Lieben; auch ist der Gewissensmotivator mehr wie eine Strebung, denn eine Strebung setzt etwas, wohin der Strebende aus eigener Aktivität sich hinbewegt, im Gewissen wird aber nicht notwendig etwas gesetzt, wohl z. B. im sogenannten gesetzgebenden, verpflichtenden Gewissen, nicht aber in der non-imperativischen Motivation, wo das Ziel gegeben, offenbar und von selbst obliegend ist, — hier ist nicht das Ziel gesetzt, wie im Streben, noch der Zweck; noch weniger ist dieser Motivator ein Wille — er kann es manchmal auch sein, aber gewöhnlich, ja seinem Wesen nach, steht das Gewissen über dem Willen und ist in seinen intensivsten Erscheinungen viel stärker als der mächtigste Wille. Wir ziehen es vor, diesen Motivator, welcher sich im Gewissen offenbart, einen Drang zu nennen, einen geistigen Drang, ein andauerndes Drängen im menschlichen Geiste, speziell insofern der Geist als Person aktiv ist; dieser Drang ist nicht immer unbedingt der Hauptmotivator in allen Akten der Person — er kann sogar schweigen —, sondern er gibt, wo er nicht Hauptmotivator ist und doch wirkt, die Richtung und Richtungstendenz des Handelns, welche gewöhnlich ein „Hinauf" ist, ein Zielen auf das Höherwertige, auf das Ideal des Sollens. In seiner schönsten, lebendigsten und vollkommensten Form erscheint er in der geistigen Liebe; in seiner mechanisierten und leblosen, vielleicht selbst beinahe blinden Form erscheint er im einseitig rigoristischen Pflichtgefühl, im neigungs- und lieblosen, kategorischen Imperativ: „Du sollst".

Zu Recht wird im moralischen Leben und besonders im Gewissenserleben gegenüber dem reinen Kennen, Urteilen, Schlußfolgern dieser Drang betont. Er schließt wohl das Erkenntnismoment irgendwie wesentlich ein, aber ist im moralischen Phänomen ein viel fundamentalerer und wichtigerer Faktor als das Erkennen. Der Voluntarismus hat durch diese Betonung sicher einen Vorzug gegenüber dem Intellektualismus; das haben

Digitized by Google

selbst die Intellektualisten des Thomismus gespürt, wo sie die Synteresis nicht zur spekulativen Vernunft, sondern zur praktischen Vernunft, welcher Begriff dem Wollen sehr ähnelt, rechneten. Dennoch gehen die Voluntaristen nicht tief genug, — selbst Kant, abgesehen von seinem Gewissensformalismus, hat noch tiefer geschaut, denn er nennt seinen kategorischen Imperativ nicht das Gewissen, sondern stellt das Gewissen bedingunglos über alle Pflichten, — ja das Gewissen katexochen erschöpft sich nicht mit dem voluntaristischen Drangmoment, sei es selbst die geistige Liebe, wie wir sehen werden.

Ehe wir tiefer auf diese Probleme eingehen, wollen wir ein paar Augenblicke bei einer interessanten und wichtigen Betonung Häberlins[1] stehenbleiben. Er stellt dem Sollen im Gewissen den Wunsch gegenüber, und erörtert, daß es nicht so etwas wie einen Gewissenswunsch gibt. Wenn wir nicht so sind, wie wir zu sein wünschen oder mögen, ärgern wir uns oder es tut uns leid; aber wenn wir nicht so sind, wie wir sein sollen, dann haben wir ein schlechtes Gewissen. Er sieht in dem „Sollen" einen autorativen Charakter, welcher dem Wunsche völlig fehlt; die Wunschbeurteilung kann auch anders sein, die Gewissensbeurteilung nicht. Das Gewissensurteil ist dem Wunschurteil gegenüber superior. Es gilt schlechthin und trägt einen absoluten und notwendigen Charakter, ist schlechthin wertvoll; das Wunschurteil nicht; dieses ist variabel, schwankend und nicht konstant und einheitlich wie jenes. Das Gewissen, das sich nach Wünschen richtet, ist kein Gewissen, sondern nur selbst ein Wunsch: das Gewissen fragt nicht nach Wünschen, sondern verlangt sogar eigentlich, daß wir auch in unserem Wunsche uns nach ihm richten und solche, die nicht mit ihm übereinstimmen, preisgeben. — Durch diesen Vergleich springen plötzlich neue Wesenszüge des Gewissens ins Auge, man sieht das Gewissen deutlicher, weil die Umrisse durch die abgrenzenden Schattenlinien wegen des neuen scharfen Lichtes stärker hervortreten. Einen wesentlichen Punkt betont Häberlin nicht, der doch sehr zentral ist: nämlich, daß der Wunsch nur da auftritt, wo seine Realisierung nicht sofort möglich ist, — in dem Gewissensdrang ist die Realisierung nicht nur möglich, sondern absolut sofort gefordert; jede Zögerung ist Ungehorsam dem Drange gegenüber und zu verurteilen.

1 Häberlin: Über das Gewissen. 1915.

Digitized by Google

— Aus gleichen Wesensverhältnissen heraus sind Begehren, Verlangen, Neigungen usw. nicht notwendige Erscheinungsformen des Gewissensdranges; jene können mit diesen, diese aber nicht mit jenen zusammenfallen.

Dieser geistige Gewissensdrang ist wie der Kompaß und zeigt immer nach einer Richtung, nämlich der wertvolleren, der werthöheren, ob wir in der Richtung gehen oder nicht. In dem Augenblicke, wo wir zwischen zwei Werten, einem höheren und einem niedrigen, zu wählen haben, zeigt der Drang unbedingt und notwendig auf den höheren. Er braucht nicht stark zu sein, ja die Gegenmotivatoren können ihn vielleicht überwinden, nichtsdestoweniger, ob schwach oder laut bemerkbar, zeigt er konstant nach dem höheren, wie der Kompaß nach Norden. Sehr treffend sagt Passavant[1]: „Beim Eintritt ins Leben ward dem Menschen ein Ruder und ein Kompaß gegeben, um glücklich sein Schiff auf dem sturmbewegten Meere nach einem fernen Hafen zu führen. Denn er ist ein Auswanderer. Das Ruder ist der Wille, der Kompaß das Gewissen. Sieht er unverrückt auf diesen, und hält er jenes mit fester Hand, so erreicht er trotz Wind und Wellen sein Reiseziel. Rudert er nicht, so kommt er nicht weiter, rudert er ohne Hinblick auf den Kompaß, so gerät er in Untiefen oder Klippen. Der Kompaß ist sein Gesetz, das Gesetz, das in jedes Menschen Brust geschrieben ist, das ihn immer sicherer leitet, je mehr er auf dasselbe achtet." Eine Analogie zwischen einem Kompaß und dem Gewissensdrang zu sehen, wird einem zu sehr intellektualistisch Eingestellten sicher etwas naiv scheinen; der intuitive Blick erfaßt jedoch tiefere Übereinstimmungen, welche ein neues Licht auf die Problemstellung des Gewissens werfen; es lohnt sich dann auch vollkommen zu prüfen, wie weit eine solche Analogie gehen kann und welches ihre Grenzen sind. Zwei Probleme eröffnen sich uns hier: a) Die Magnetnadel wird durch die magnetischen Kräfte des Nordpoles angezogen; sie zeigt nach Norden, weil der Norden sie anzieht. Ist der Gewissensdrang, diese geistige Liebe im Menschen, selbständig, selbstwählerisch, konstruiert er seine eigenen Gesetze, was gut ist, wohin er zeigen soll, oder ist er eine Kraft, die mit der universellen Gesamtkraft, — eine geistige Liebe, die mit der universellen, geistigen Liebe, letzten Endes mit Gottes Liebe, — mitschwingt und sich mit bewegt, genau wie die Magnetnadel in

1 Passavant: Das Gewissen. 1887, S. 4 ff.

Digitized by Google

dem magnetischen Gesamtfelde der Erde? — b) wenn dieser geistige Drang, diese Liebe, solidarisch mit der Liebe Gottes und seiner Schöpfung mitschwingt, wie verhält sich dann das Problem der Erkenntnis und Liebe, und insbesondere die Gewissenserkenntnis zu dieser Gesamtliebe?

a) Auf die erste Problemstellung hat Max Scheler eine uns behilfliche Antwort gegeben. Der Mensch ist kein Atom, das losgelöst von allem an einer bestimmten Stelle im Universum einsam umherschwingt; er ist solidarisch verbunden mit Gott und seinen Mitmenschen und dem Universum durch sein Wesen und durch diese merkwürdige Kraft in ihm, die Liebe, welche auch das Wesen Gottes ist. Der Kern von Schelers Philosophie umfaßt drei fundamentale Prinzipien: Liebe, Person, Sein; Gott als Liebe und als Person ist der Schlüssel zu Schelers Seinsphilosophie. „Die Liebe als solche ist das Medium, in dem Personen als Personen sich sozusagen berühren und darin schließlich ist sie die Wurzel des Erkennens und des Wollens, weil alle Wahrheit (entsprechend dem Erkennen), und alle Gutheit (entsprechend dem Wollen) letztlich Personwahrheit und Persongutheit ist: der persönliche Gott als Wahrheit und Gutheit, und in ihm die geschaffenen Personen als Ausstrahlungen dieser Personwahrheit und Persongutheit. In Gott fallen Person und Liebe in eins, wie Objekt und Subjekt, Sein und Erkennen. Im Geschöpf treten sie auseinander, sind aber zueinander gerichtet, streben ineinander und sind eins in Gott, der als Person Liebe ist und Liebe als Person. Im Lieben wird die Person erfaßt, Eigenperson, Fremdperson und alle in Gott, in der Person der Personen und er in allen. Weil Gott als Person der Personen die Liebe ist, so ist seine Schöpfung in ihrem Gesamtsinn personalistisch und erstarrte Liebesgeste[1]."

Durch die Liebe als das fundamentale Urband zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, zwischen dem Menschen und Gott und zwischen Menschen untereinander, wird alles Existierende in seinem tiefsten Wesen solidarisch zusammengehalten; ja selbst die Schöpfung Gottes ist „erstarrte Liebesgeste". Die Liebe ist die Urkraft, woraus alles entstanden ist, die Urkraft, welche alles zusammenhält, das Urwesen von Gott und allem, was aus ihm und durch ihn existiert.

Vergleichen wir diese solidarisierende Liebe mit Kants kategorischem

1 Eine ausgezeichnete Wiedergabe Przywaras von Schelers Philosophie. — Przywara: Religionsbegründung, S. 51—53.

Digitized by Google

Imperativ (besonders in dem Sinne, wie die Neukantianer diesen kategorischen Imperativ auffassen), vergleichen wir, wie diese Liebe Gott, Mensch und Schöpfung solidarisch zusammenhält, damit, wie Kants kategorischer Imperativ Gott und Mensch zusammenhalten muß, dann springt ein großer Unterschied ins Auge; hier haben wir ein verfallenes Gebäude, wo jeder Stein eines notwendigen Stützpunktes bedarf, wenn nicht das ganze Gebäude zusammenstürzen soll, nämlich eines je singularen „Du sollst". In dem Prinzip von Scheler ist uns hingegen alles Seiende, Gott, Mensch und Schöpfung ursprünglich solidarisch verbunden und als feste unwandelbare Einheit gegeben.

Sehen wir, wie die fundamentale Urkraft die Liebe ist, welche alles und jeden durchzieht, dann erscheint uns in der Parallele des Gewissensdranges mit der Magnetnadel auch diese Analogie, daß, wie die Magnetnadel immer in dem erdmagnetischen Felde schwingt und ihre Richtung in die Gesamtrichtung (Nord-Süd) sich einstellt, so auch der Gewissensdrang nicht ein atomistischer, von jedem und allem abgeschiedener einsamer Drang in nur einem einzigen Punkte ist, sondern in seinen Äußerungen und seiner Aktivität schon solidarisch in und mit der Urliebe, dieser tiefsten Verbindungskraft, mit allem was ist, letzten Endes mit Gottes Liebe, mitschwingt.

Die Wesensübereinstimmung zwischen diesem geistigen Gewissensdrange und der Urliebe in Schelers Philosophie springt noch wesentlicher hervor, wo Scheler den Wert des Guten in der Liebe fundiert sieht. „Das sittliche Gutsein einer Person (in seinem ursprünglichen Sinne) — und für die absolute Sphäre sogar allein — bestimmt sich nach dem Maße der Liebe, die sie hat. Auch der sittliche Wert einer Gemeinschaft z. B. nach dem Maße der in ihr überhaupt investierten Liebe. Gut ist ein Wert, der wesensgesetzlich nur an spontanen freien Akten und am Sein der Person haftet, die wesensgesetzlich von außen unbeeinflußbar sind. Im Vorzug der Liebesakte erscheint, erglänzt an dem Liebenden der Wert ‚gut' im ursprünglichsten Sinne. — Wollen wir Gott die höchste sittliche Qualität in unendlicher Seinsweise zubilligen, so können wir dies nur, indem wir das Lieben (mit Johannes und Augustin) zu seinem innersten Wesen selber machen und sagen: er sei ‚unendliches Lieben'. An diesem Kern des göttlichen Aktzentrums haften erst seine ‚Allgüte' und seine absolute sittliche Vollkommenheit als Attribute[1]."

1 Scheler: Sympathiegefühl. 1923, S. 188—189.

Digitized by Google

Sehen wir hier, wie zwischen Liebe und Gutsein eine Wesensverknüpfung besteht, sehen wir, wie der Gewissensdrang in seiner höchsten Form diese Liebe ist, welche selbst sittliche Güte ist, wie durch die Liebe das Gute von selbst realisiert wird, dann bekommt dieser geistige Magnetismus einen ursprünglichen, sittlichen Sinn; wäre alles Liebe in der Welt, dann wäre alles gut; da das nicht der Fall ist, da nicht alles und jeder „gut" ist, sagt Scheler zu Recht: „ist heute zu wenig Liebe in der Welt"; und es ist diese Liebe, welche auch in und durch den Gewissensdrang sich äußernd, alles stiften, solidarisieren und „gut" machen kann.

Auf diesem Standpunkt eröffnet sich uns ein neues Panorama mit dem folgenden Blicke Schelers: „Wo nun jede Liebe eine Gegenliebe setzt und insofern ein neues sittliches Gutes zur Erscheinung bringt, ergibt sich das Prinzip der Solidarität aller sittlichen Wesen, welches besagt, daß prinzipiell Jeder für Alle und Alle für Jeden mitverantworten, was sie sittlich wert sind, daß Alle für Einen und Einer für Alle stehen, soweit es sich um die Gesamtverantwortung der Menschheit als Träger aller sittlichen Werte vor der Idee des vollkommenen Wesens handelt, daß also auch Jeder an der Schuld eines Anderen mitschuldig ist, und Jeder an dem positiven sittlichen Werte aller Anderen ursprünglich teilhat." [1] Diese solidarische Gesamtschuld geht schon über die Gewissensschuld weit hinaus. Wenn wir uns als Menschen mit der Gesamtschuld der Menschheit mitschuldig fühlen können, wenn wir in der christlichen Religion durch eine Erbschuld der Menschheit uns auch mitschuldig wissen können, gehört dieses Erlebnis nicht mehr zum Gewissenserlebnis. Metaphysisch oder religiös können wir uns als mitschuldig und als teilhabend an der Gesamtschuld fühlen, — in der Gewissensschuld ist mir nur meine eigene Schuld gegeben, insofern ich allein direkt verantwortlich bin für das, was ich getan oder gelassen habe; ein rein-personaler Zug durchzieht hier das Gewissen; so offenbart sich auch in dem Gewissensdrang meine Persönlichkeit, meine persönliche Liebe, nicht die Gesamtliebe der Menschheit, der Gesamtdrang, insofern diese solidarisch bestehen. Nicht ein in der Liebe sich verlierender und mit der Liebe apersonalistisch zusammenschmelzender Pantheismus wird hier vertreten; lieben können ja nur Personen, und der Gewissensdrang ist durchaus persönlich und nur von dem Personskern in seiner bei

1 Scheler: Sympathiegefühl. 1923, S. 188—189.

Digitized by Google

jedem Menschen jeweilig einzigartigen Erscheinung verstehbar. Könnte man die Bewegung der Magnetnadel noch als Resultante der verschiedenen auf sie einwirkenden magnetischen Strömungen sehen, dann bräche die Analogie hier ab, insofern das Personale des Gewissensdranges nicht als Resultante außerpersonaler Faktoren angesehen werden kann. Da auch jede Liebe Gegenliebe setzt, kann der Gewissensdrang durch die Liebe anderer hervorgerufen werden; in seiner Erscheinung aber ist er der Ausdruck einer einzigartigen Persönlichkeit. Alle Kompasse, alle Magnetnadeln sind gleich in ihrer magnetischen Kraft; der eine kann graduell stärker oder schwächer sein, aber die Kraft als Kraft in ihnen ist durchaus die gleiche; in dem Gewissensdrang, welcher eine besondere Stelle als Liebesakt in dem gesamten Kosmos hat, ist der Unterschied in seiner Erscheinung bei verschiedenen Personen nicht nur ein stärkerer Intensitätsunterschied, sondern hinzukommt ein wesentlich personal-bedingter Unterschied. Jede Person kann nur auf ihre eigene Art lieben, so wie sie nämlich selbst ist. Der größte Irrtum ist es, alle Menschen gleich machen zu wollen, wie z. B. vielfach in der Pädagogik angestrebt wird, alle Kinder nach demselben Modell auszuschneiden, alle nach demselben Vorbild zu erziehen. Jeder fordert seinem Wesen und seiner Anlage gemäß eine eigene und einzigartige Erziehung. Das Prinzip der Uniformität ist als Grenzfall in dem Militarismus möglich, da können wir alle Soldaten bis auf ein Haar gleich anziehen und sich gleich bewegen lassen; aber die furchtbare Strenge, welche hier schon nötig ist, um diese ideale Gleichheit zu erzielen, zeigt schon, wie unnatürlich und unecht ein solches Ziel für die Menschheit überhaupt ist. Auf der Schule ist ein solches Ideal Unsinn, hier haben wir es mit Menschen, mit Personen zu tun, jede mit einem anderen Charakter, einer anderen Anlage, einem anderen Wesen und einer anderen Zukunft[1]. Weil der Mensch eine Person ist und als Person liebt, ist der Gewissensdrang auch nur personalistisch verstehbar. Am höchsten erscheint der Personwert in dem Schelerschen Liebesprimat, am verblaßesten in der neukantischen Auffassung des Kantischen kategorischen Imperativs und der Persönlichkeit[2].

1 Dieses Moment hat in der Pädagogik bisher Montessori sehr gründlich her ausgearbeitet. 2 Daß der „alte Kant" selbst nicht so ist, wie der Neukantianismus ihn geben will, zeigt treffend u. a. Heimsoeth in seiner Abhandlung „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie".

Digitized by Google

Bei diesem Scheler-Kant-Gegensatz wollen wir noch etwas verweilen. Während der Gewissensdrang im „Liebes"begriff Schelers in seiner ursprünglichsten Gestalt auftritt, erscheint er uns mechanisiert und entseelt in der neukantischen Auffassung von Kants „kategorischem Imperativ". Sittlich gut ist hier die Handlung, welche nicht primär aus Trieben, Regungen, Neigungen, Liebe usw. entstammt, sondern nur aus dem Bewußtsein der Pflicht, aus Achtung für das Gesetz, aus dem reinen: „Du sollst", dem gebieterischen kategorischen Imperativ. Jeder von uns hat diesen Imperativ in sich, jeder ein Pflichtgefühl, und der Nötigung dieses Rufes müssen wir um der Pflicht selbst willen gehorchen. Kant lehnt nicht eine Handlung, die aus Pflicht und zugleich aus Neigung geschieht, als wertlos ab, wodurch nur neigungslose oder neigungswidrige Handlungen wertvoll sein würden (was Schiller in seinen bekannten Versen Kant fälschlich als Rigorismus vorwirft), aber er stellt doch jene Handlung, welche nur aus Pflichtgefühl getan ist, höher in ihrer Erkennbarkeit als reines „Gut" dar als die, welche auch noch aus Neigung geschehen ist; — darum ist der Vorwurf, daß Kant ein schroffer Rigorist wäre, ungerecht; aber als moralisches Kriterium handhabt er durchaus das reine Pflichterlebnis [1].

Scheler dagegen vertritt die Ansicht: sittlich gut ist, was im ursprünglichsten Sinne aus der Liebe hervorgeht. Er widerlegt zu Recht jene einseitige Pflichtethik[2], indem er in einer Pflichtanalyse aufweist, daß sie vier mit dem reinsten „Guten" als solche unvereinbare Momente enthält, nämlich: a) Die Pflicht enthält eine Nötigung, einen Zwang in zwei Richtungen: 1. gegen die Neigung, 2. gegenüber dem individuellen Wollen. b) In der Pflichtnötigung oder dem Zwang liegt ein Moment der Blindheit; sie schneidet die auf Einsicht gerichtete sittliche Überlegung ab oder ist zum mindesten unabhängig davon; in der Pflicht liegt eine Art innerer Kommandoruf, der ähnlich wie die Befehle der Autorität weder sich selbst weiter begründet, noch unmittelbar einsichtig ist. c) Obwohl dieses Kommando von innen her kommt, tut es der Blindheit dieses Kommandos keinen Abbruch und gibt ihm keine Spur höherer Dignität. d) Die Pflicht hat einen wesentlich negativen und einschränkenden Charakter.

In all diesem ist die sittliche Einsicht von bloßem Pflichtbewußtsein unterschieden. Eine Einsichtsethik soll von der Pflichtethik unterschie-

1 Siehe Scheler: Formalismus, S. 233. 2 Desgl., S. 194 ff.

Digitized by Google

den werden. Wo Inhalte von wahrer und echter Pflicht sich uns als einsichtig und gut aufdrängen, ist sie selbst noch Gegenstand der sittlichen Einsicht, nicht aber sittliche Einsicht.

Wegen seiner Kritik des Pflichtbegriffes ist Scheler angegriffen worden. Wittmann, der Schelers Wertlehre nicht im rechten Lichte sieht, übt an Schelers Aufstellungen mancherlei Kritik. Verschiedene Autoren wie Przywara, von Hildebrandt u. a.[1] haben Scheler schon mehr oder weniger gründlich gegenüber Wittmann verteidigt. Doch bin ich der Meinung, daß diese Denker die Kritik Wittmanns in manchem noch zuviel anerkennen. Die Frage ist nämlich, ob wir, wo der Pflichtbegriff in der Volkssprache wie in der Wissenschaft beinahe ebenso vieldeutig wie das Gewissen ist, uns nach den objektiven Phänomenen richten müssen, oder nach den bestehenden Begriffen, welche solchen Phänomenen selten ganz entsprechen. Es gibt einen Pflichtbegriff als Begriff des Pflichtgefühls katexochen, den Scheler zu Recht so streng von der Einsicht und der Liebe abhebt. Es gibt auch objektive Pflichten, — wer z. B. eine verantwortliche Stellung übernimmt, nimmt auch die damit verbundenen, objektiven Pflichten auf sich. Diesen objektiven Pflichtbegriff erkennt Scheler in seinem Begriff des „idealen Sollens" vollkommen an. Gegenüber diesen objektiven Pflichten aber kann man verschiedene Haltungen einnehmen; man kann sie 1. aus Liebe, 2. aus Einsicht und 3. aus Pflichtgefühl erfüllen. Die Sprache wirft diese drei Einstellungen zur objektiven Pflicht durcheinander und subsummiert sie unter den allgemeinen Pflichtbegriff. Wenn Kant ein neigungsloses Pflichtgefühl vorzieht, ist für ihn nur die dritte Einstellung als „Pflicht" gegeben. Vergleicht man die Phänomene: Liebe zu und Einsicht in objektive Pflichten mit dem Phänomen des Pflichtgefühls katexochen, dann sieht man, welche Kluft diese Erlebnisse voneinander scheidet, und daß die Liebe zur Erfüllung objektiver Pflichten ebensowenig „Pflicht" ist wie eine Mutterliebe oder ein religiöser Glaube „Pflicht" je sein kann. Aus Liebe zu meinem Vaterland zu sterben ist kein Pflichtphänomen, es ist ein Liebesphänomen; aus Einsicht in meine objektiven Pflichten getreulich meine Pflicht zu erfüllen, ist kein Pflichtphänomen, sondern ein Einsichtsphänomen. Da die Sprache den Pflichtbegriff anwen-

1 Przywara: Religionsbegründung, Scheler-Newton. 1923. — D. v. Hildebrandt: Hochland, 21. Jahrgang, 6. Heft, 1923/24, S. 626 ff.

Digitized by Google

det, auch da, wo kein Pflichtphänomen, sondern ein Liebes- oder ein Einsichtsphänomen in objektive Pflichten sich vorfindet, ist es die Frage, ob man seinen Pflichtbegriff auf die sprachlichen, willkürlichen Verwirrungen gründen will, oder ob man mit Scheler seinen Pflichtbegriff von dem Pflichtphänomen her bestimmen lassen will. Es muß Scheler als Verdienst angerechnet werden, daß er Seinsphilosoph genug ist, um seine Begriffe durch das Seiende und nicht durch das Gemeinte, oder das Gedachte, oder die Konvention bestimmen zu lassen.

Gegenüber Kant nun muß hervorgehoben werden, daß eine Handlung, aus Liebe und nicht aus Pflichtgefühl getan, viel höherwertig ist, als wenn sie aus Pflicht und nicht aus Liebe getan wäre. Ja, wenn sie aus beiden zugleich erfolgt, steht das Liebesmoment viel höher als das Pflichtmoment.

Aber wenn wir nach den objektiven Erscheinungen des „Gewissens" sehen, dann gibt es zweifellos Handlungen, die aus reiner Achtung vor dem Gesetze (autonom sowie heteronom) getan werden; dann gibt es gewiß echte Gewissenserlebnisse, nur weil eine rein formal mögliche oder tatsächliche Verletzung des Gesetzes vorhanden ist. Sicher stehen Handlungen und Gewissenserlebnisse, bei denen die Einsicht und Liebe determinierend war, sittlich viel höher und sind wertvoller als jene, bei denen sie fehlten. Für eine psychologische Gewissensuntersuchung bestehen beide.

Schelers Ethik, abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Geltung als solcher und nur unter dem Gesichtspunkte der psychologisch verschiedenen, ethischen Typen betrachtet, gilt für jene Typen, welche primär Liebe genug haben, um sittlich gut zu sein. Aber bei jenen, wo diese Liebe zuwenig vorhanden ist, oder nicht durch einen Nebel von Hemmungen hervorbrechen kann, oder wo die ursprüngliche Einsicht fehlt und die Erkenntnis in einer rein autoritativen, heteronomen Übernahme, vielleicht selbst religiös determiniert, aufgeht, können psychologisch Schelers Prinzipien nicht zur Realität kommen und würde eine auf Kantischen Prinzipien begründete Realisierung der Werte, wie erblaßt und mechanisiert sie auch scheinen mögen, eher möglich sein. Wir müssen Kant selbst hierin recht geben, daß eine Handlung aus Pflicht getan, viel wertvoller ist als eine Handlung, welche weder aus Pflicht noch aus Liebe, sondern aus Gleichgültigkeit oder Interesselosigkeit erfolgt, und diese wieder noch viel wertvoller als Handlungen, welche aus bösen Absichten, bösen Motiven, aus Haß, aus

Digitized by Google

Ressentiment hervorquellen; ein Gewissenserlebnis aus Pflichtgefühlsverletzung ist viel wertvoller als überhaupt keine Gewissensregung bei gleichgültigen, interesselosen, bösen und schlechten Taten. Diese Pflichtbewußtseinsphänomene und die darauf fundierten echten Gewissenserlebnisse sind tatsächliche und wertvolle Erscheinungen, aber Liebeshandlungen. Hierauf fundierte echte Gewissenserlebnisse sind viel wertvoller. Umgekehrt, wo der Mensch zu wenig Liebe hat, um aus eigener Quelle gute Taten hervorquellen zu lassen, ist es immer noch viel besser und wertvoller, dem Pflichtgebot, heteronom oder autonom, zu gehorchen (auch ohne die notwendige Einsicht) als das Böse vorzuziehen. Wer aus Pflicht handelt und aus Pflichtgefühl den Geboten gehorcht, sieht vielleicht wohl nicht ein, wohin der Weg ihn führt, wie der es einsieht, der aus Liebe handelt, aber er irrt doch nicht in dem Maße von dem Wege ab wie der, der seinen bösen Neigungen und Intentionen folgt, den Weg verliert und sich immer mehr isoliert und einsam verirrt. Sehr tiefsinnig ist die alttestamentarische Auffassung des Dekalogs, als „Weg des Herrn", daß, wer sich daran hält, sich nicht verirren wird, und daß ein jeder mit ganzem Herzen daran festhalten soll. Der Dekalog ist der Wegweiser, welcher nach dem bestimmten Lande führt. Viel zu einseitig und flach ist jene Auffassung verschiedener Critici, welche in der Moral des alten Testaments einen schroffen Imperativismus sehen, und den Gott des alten Testaments als einen lieblosen Herrscher betrachten! Der Dekalog hat seinen tiefsten Sinn nicht im Gebieten und Verbieten als solchem, sondern in seiner Funktion als Wegweiser; der Sinn des Dekalogs, dem Menschen den Weg des Herrn zu zeigen, kann nicht von einem lieblosen Gott herkommen. Wenn die Gesetze aus Pflichtgefühl und aus religiöser Liebe zu Dem, Der sie gesetzt hat, befolgt werden, hat dieser Gehorsam zweifellos einen hohen Wert. Die volle Einsicht in den Dekalog ist erst durch Christus gegeben, indem er zeigt, daß sein tiefster Kern darin liegt: Gott zu lieben mit allen Kräften und der ganzen Person und den Mitmenschen zu lieben wie sich selber — das Prinzip der Ursolidarität von Gott und seiner Schöpfung, welches Scheler in seiner Philosophie ausgearbeitet hat. Während der Dekalog als Wegweiser gilt, und während das Ziel, wohin dieser Weg führt, nicht selbst gesehen wird, sondern nur das unmittelbar sich vor ihm befindende Stückchen des langen Lebensweges, sind in der Liebe dem Liebenden die Augen geöffnet,

Digitized by Google

wohin der Weg führt; er sieht nicht nur das Stückchen Weg vor sich, sondern das Ziel selbst. Beide Phänomene: die „Liebe" und das „Du sollst", bestehen, — allein ein rein formales „Du sollst!" ist ein Grenzfall des moralisch Wertvollen überhaupt. Selbst das kantische „Du sollst" könnte im tiefsten Grunde uns erscheinen als eine Form der metaphysischen Urliebe, des ontischen Seinsprinzips, — die Liebe aber erscheint uns dann hier entseelt, verblaßt, mechanisiert. Das alttestamentarische, religiös sanktionierte „Du sollst" oder „sollst nicht" des Dekalogs steht viel höher, ist viel wertvoller und inhaltlich viel reicher als der kantische, kategorische Imperativ (besonders in der neukantischen Auffassung); dieser erscheint uns als der Grenzfall jener echten Urliebe. Der Mensch, der nur Liebe hätte, keine Neigungen zum Bösen, der die vollkommenste Einsicht hätte, wäre der ideal gute Mensch im Sinne Schelers. Da es aber solche Menschen unseres Erachtens nicht gibt, da die Menschheit im allgemeinen zu wenig Liebe hat, da auch ihre Einsicht nicht ohne weiteres so sicher unfehlbar und tief ist, wie es sein sollte, wird es ohne auch autoritativ sanktionierte Gebote und ohne Wegweiser so leicht nicht gehen; aber der ideal gute Mensch Kants, der aus reinem Pflichtgefühle ohne Neigung handelt, ist kein echter Mensch mehr, er hat die Grenze des Menschlichen überhaupt erreicht und erscheint uns als Karikatur.

Ehe wir nun das zweite Problem der Liebe und Erkenntnis näher betrachten, wollen wir neben den schon behandelten Formen, worin der Gewissensdrang auftritt, der Liebe und des Pflichtgefühls, erst noch von den übrigen moralischen Motivatoren, wie dem gesetzgebenden Gewissen, den Berufenseins-Erlebnissen usw., dem Häberlinschen[1] Gewissensdrang unsere Aufmerksamkeit widmen. Häberlin hält in seiner Gewissenstheorie den Drang nicht getrennt von dem Gewissensurteile mit seinem autoritativen Charakter und seiner imperativischen Gewalt, — seine Gewissensauffassung läßt diese zusammenfließen, — sondern er hat daneben eine besondere Betonung des Zentrums, woher die Gewissenstätigkeit stammt, das zugleich das Ideal ist, wohin der Gewissensgerufene soll. Das Gewissensurteil ist ein unbedingtes Urteil über das Sein und eine unbedingte Forderung an dieses Sein; diese Forderung ist absolut notwendig, und als Urteil

1 Häberlin: Über das Gewissen, 1915.

Digitized by Google

absolut wahr; alle echten Gewissensforderungen zusammen sind konstant und einheitlich als die Forderungen einer Persönlichkeit und formen zusammen ein einheitliches und konstantes System, welches das Ideal, oder besser, die „Idee" der Gesamtpersönlichkeit darstellt; diese Idee ist für jede Persönlichkeit dasjenige, was sie schlechthin sein soll. Sie begleitet ihr wirkliches Verhalten als unerschütterliche Wächterin und Führerin und spricht ihr untrügliches und unbezweifelbares Urteil darüber aus; sie ist das „andere Ich", das seinsollende Ich, das ewige Wesen unserer Person, welches wir im wirklichen Verhalten darstellen sollten, darzustellen berufen sind. Wir sind nicht, was wir sind; das Gewissen spürt sich als Doppelwesen, als empirisches und ideales zugleich; unsere „Idee" ist unser eigentliches Wesen und ist gegenüber unserem empirischen Verhalten unbedingte Forderung. Unsere einzige Pflicht und Aufgabe, ja unsere Berufung und Bestimmung ist es, diese unsere „Idee" zu realisieren. Das Gewissen nun ist es, das dieser „Idee" Stimme verleiht. Das Gewissen, auch das böse Gewissen, ist primär nicht da, weil es Böses gibt, sondern weil es ein solches positives Ideal gibt. Das Gewissen ist nicht im wesentlichen ein Instrument des Tadelns, sondern vor allem Ausdruck und Folge der persönlichen Idee. Weil nun jeder Mensch eine eigene Idee, eine typische Aufgabe, eine persönliche Bestimmung hat, ist jedes Gewissen personal bedingt, und man tut unrecht, wenn man einen Künstler, einen Kaufmann, einen Gelehrten, einen Bauer, einen Fabrikanten nur nach allgemeingültigen, menschlichen Pflichten beurteilen will. Jeder einzelne hat etwas Besonderes, das nur seines ist. Die Forderung meines Gewissens verliert nicht an Absolutheit, wenn ich weiß, daß dem anderen sein Gewissen anders gebietet; er ist eben eine andere Person, und seine „Idee" ist eben anders wie meine; jedes individuelle Wesen hat seine eigene absolute Bestimmung, seine eigene absolute Aufgabe und sein eigenes absolutes Gewissen.

Sehr wichtig in dieser Lehre Häberlins ist die Hervorhebung des absoluten Momentes im Gewissen, obwohl er den Akzent verkehrt legt, wie wir später sehen werden; sehr wichtig ist auch seine starke Betonung des Personalismus. Häberlin hat uns ein Bild gegeben von einem schönen Phänomen, das wirklich existiert und vielleicht im idealen Zustande bei jedem existieren soll; das Erleben der eigenen personalen Bestimmung, das Berufensein für eine eigene Aufgabe, welche nur die eigene ist und keinem

Digitized by Google

anderen gehört. Auch ist es wahr, daß tatsächlich diese „Idee meiner Persönlichkeit" mir Forderungen stellt und als Gewissensmotivator wirken kann. Aber es ist einseitig, wenn Häberlin dieses Phänomen als das Gewissen auffassen will; denn 1. ist dieses Phänomen viel mehr als das Gewissen, wenn ich z. B., vielleicht mit religiöser Begeisterung, mich selbst meinem Berufe widme, ohne daß ich auch einmal die Stimme des: „Du sollst" gehört habe, wenn also das „Häberlinsche" Gewissen auch nicht der Motivator war, sondern die Liebe, — dann bleibt wohl das Phänomen der Begeisterung für die Berufung bestehen, nicht aber das Gewissen, die Forderung im Häberlinschen Sinne; und 2. ist das Gewissen umgekehrt viel mehr als die Realisierung der Bestimmung, weil es Gewissensstimmen gibt in vielen anderen moralischen Erlebnissen, welche nicht notwendig Äußerungen dieser Idee in uns sind; — und überdies, betrachtet man das Gewissen als psychologische Tatsache, so ist, wenn es sich in jemandem regt, dieser von dem Wert oder Unwert seiner Handlungen überzeugt, sehr wenig aber von seiner „Ideenrealisierung". Ein Phänomen, das einerseits viel mehr und anderseits viel weniger wie das Gewissen umfaßt (in dem weiteren sowohl wie in dem engeren Sinne), nämlich das Erlebnis des Berufenseins oder der Bestimmung, wird hier mit dem Gewissen zu sehr gleichgesetzt; und 3., wenn wir das Gewissen im engen, wesentlichen Sinne nehmen, dann ist es unwahr, daß es ein böses Gewissen gibt, weil es eine positive Bestimmung, ein Ideal gibt, da es ein böses Gewissen, ja echtes Gewissen überhaupt nur gibt, wie wir sehen werden, weil es Böses gibt.

Auch dieser Gewissensmotivator Häberlins ist, wie auch die Liebe oder der kategorische Imperativ, eine Äußerung dieses Urdranges im Menschen; aber in jedem ist er eine besonders geartete Äußerung. Wichtig ist es jedoch, daß ohne diesen Drang es kein Gewissen, auch nicht im Sinne des echten Gewissens überhaupt, gibt. Ob wir diesen Motivator in uns schon als das Gewissen kennzeichnen können, wird gleich untersucht werden. Wesentlich ist es, daß dieser Gewissensdrang in all seinen Formen ebensogut existieren und sein könnte, gleichgültig, ob es wirklich Böses in der Welt gäbe oder nicht. Die Frage ist nun, ob wir nicht durch das Hineinbringen des „bösen" Momentes als eines wesentlichen in die sog. Gewissenphänomene plötzlich eine neugeartete Gruppe bekommen, welche von dem Gewissen in dem bisher in diesem Kapitel gebrauchten Sinne scharf unter-

Digitized by Google

schieden werden muß und vielleicht uns schon näher an die echten Gewissenserlebnisse in ihrem ursprünglichsten Sinne heranbringt. Ehe wir hierauf eingehen, müssen wir erst noch dem zweiten offengelassenen Problem der „Liebe und Erkenntnis" in Verbindung mit dem Gewissen, und insbesondere in Verbindung mit dem Gewissensdrange, unsere Aufmerksamkeit schenken.

Geht nun der Gewissensdrang schon weit über die Analogie mit der magnetischen Kraft in dem Kompaß hinaus, so fehlt diese Analogie auch in dem Problem der „Liebe und Erkenntnis" in der Frage, wie sich der geistige Drang zum Erkennen seines Zieles verhält: ob das Erkennen eine neben dem Drang bestehende Aktivität ist, oder ob es irgendwie auch schon in ihm wurzelt.

Wo Scheler als das tiefste Wesen Gottes seine Liebe sieht und seine Schöpfung als erstarrte Liebesgeste, läßt er ganz folgerichtig die Erkenntnis in der Liebe fundiert sein; „wo die Liebe nicht nur eine rein neben der Erkenntnis herlaufende moralische Einstellung ist, sondern selbst schon eine Art Wurzel der Erkenntnis in sich ist, weil eben die Liebe als geistiger Mitvollzug des Liebesaktes der Gott ist, die Dinge noch gleichsam in Gott erfaßt"[1]. In letzter Linie ist der Apriorismus des Liebens und des Hassens das letzte Fundament alles anderen Apriorismus und damit das gemeinsame Fundament sowohl des apriorischen Seinerkennens als des apriorischen Wollens von Inhalten. In ihm, nicht aber in einem Primat, sei es der theoretischen, sei es der praktischen Vernunft, findet die Sphäre der Theorie und Praxis ihre letzte phänomenologische Verknüpfung und Einheit[2]. Wo das griechisch-indische Prinzip „Erkenntnis fundierte Liebe" von Hause aus eine isolierende und vereinsamende Kraft hat, wo die griechische Gottesliebe den Menschen immer höher über die Gemeinschaft hinausführt und auf einem Berge enden muß, bringt das christliche Prinzip „Liebe fundierte Erkenntnis" den Menschen zu einer tieferen und umfassenderen Gemeinschaftsbeziehung zu seinen Brüdern, und sie wirkt solidarisierend und verbindend. Anlehnend an Augustinus sieht Scheler, wie Wollen und Vorstellen durch die Liebe als die dritte ursprünglichste Einheitsquelle alles Bewußtseins bewegt werden. Erst bewegt sie das Erkennen, und dadurch und durch dieses vermittelt, das Streben und das Wollen. Alles Erkennen

1 Przywara: a. a. O., S. 53. 2 Scheler: Formalismus, S. 60.

Digitized by Google

ist nicht nur mit den Dingen, sondern auch notwendig mit den Akten der Interessenwahl und Aufmerksamkeit, und in letztem Sinne mit der Liebe verknüpft[1]. Nicht verkennt Scheler den Wesensunterschied zwischen Liebe und Erkennen, aber das Kennen und speziell das Kennen der Wesenheiten und Werte der Dinge ist erst da wesensmöglich, wo die Liebe die Dinge berührt, wo die Liebe die Pforte zum Kennen und hierdurch zum Wollen eröffnet. Es ist eine metaphysische Aufdeckung der empirischen Erkenntnis und des Erkenntnisprozesses, wenn festgestellt wird, daß es selbst zur Empfindung erst dann kommt, nicht, wenn nur die Reize gegeben sind, sondern wenn vom Subjekt her der Akt der Interessennehmung dem Reize entgegentritt. Wir erkennen in dem Maße, in dem wir lieben. Nicht die Liebe als solche ist Funktion der Erkenntnis, sondern sie ermöglicht den Erkenntnisakt, indem sie uns tiefer in die Wahrheit hineinleitet. Die Akte der Wesensschau, des Wertfühlens, die Einsicht in die Dinge sind wesensverschieden von der Liebe, obwohl in der Liebe fundiert und als Akte letzten Endes erst durch die Liebe ermöglicht. Wenn Przywara die Schwierigkeiten der „Liebe und Erkenntnistheorie" Schelers aufdeckt und behauptet: „die Systemposition Schelers aber ergibt sich aus der einseitigen Alternative von reflexivem Denken und Emotionalität"[2], verkennt er Schelers Lehre der intuitiven Vernunftserkenntnis, der Wesensschau einerseits und der Willenssetzung anderseits, welche beide sich als solche weder in Emotionalität, noch in reflexives Denken auflösen lassen. Andererseits aber hat Przywara hierin recht, daß in der Lehre der „Liebe und Erkenntnis" Schelers das Erkenntnismoment als solches einer klareren Herausarbeitung noch bedarf.

Das Erkenntnismoment als solches findet bei dem Groninger Phänomenologen Buijtendijck[3] eine stärkere Betonung, obwohl hier die Liebe schwerer verständlich ist in dem Begriffe „Lieben mit dem Verstande". In der Liebe sieht er das Band zwischen dem Menschen und seiner objektiven Welt; sie ist zugleich die Kraft der Seele, welche das Durchlebte in objektive Realität und subjektive Erfassung derselben zerteilt; sie ist der Grund, wodurch die Kenntnis der Realität erst möglich wird; sie ist

1 Scheler: Soziologie und Weltanschauungslehre I. 2 Przywara: a. a. O., S. 159. 3 F. J. J. Buijtendijck: Bijdrage tot een Onderzoek naar 't Wezensverschil tusschen Mensch en Dier, Amsterdam 1922, S. 52—55.

Digitized by Google

aber selbst kein Erkenntnisorgan; sie ist Objektivierungstendenz. Je mehr durch ihre Wirkung die Welt als Objekt erkannt wird, desto höher steigt sie als subjektiver Gefühlston im Bewußtsein und zwingt den Menschen, nicht nur die Realität, sondern die Realität als objektiv reell, als ein wertvolles Sein außerhalb des Subjektes, anzuerkennen. Die Liebe läßt den Menschen nicht durch eine Tat passiven Aufschlürfens oder aktiven Aufnehmens, sondern durch einen Akt des „Sich-verlierens in" und des „Sichgebens an" den Kontakt mit dem also wegflüchtenden, so evident reeller werdenden Objekte erhalten[1]. Sie eröffnet uns also objektive Werte, religiöse, ethische, wissenschaftliche usw. (In dem Erleben ethischer Werte tritt sie auf als Gehorsam, ohne welchen uns diese Welt verschlossen bleibt! — Sehr wichtig, weil der Ruf des idealen Sollens erst dann völlig erfaßt wird, wenn durch die Liebe als Gehorsam der gesollte Wert realisiert wird.) Durch diese Liebe ist es, daß uns ein biologisches Datum, z. B. „Nahrung", gegeben sein kann, als das wunderbare: „uns gegebene tägliche Brot", — gegeben, nicht als das biologisch Nützliche, — gefühlt, nicht als ein Teil des Lebensmilieus, sondern sich erhebend weit über alles Menschhafte hinaus, als einen Teil einer durch Liebe anschaubaren objektiven Realität; denn das „uns gegebene tägliche Brot" ist objektiv wirklich, und die Möglichkeit, diese objektive Wirklichkeit zu erfassen, ist uns nur durch die Liebe gegeben. So auch kann ein Apfel objektiv als wunderschönes Kunstwerk, als Baumfrucht, als gegebene Nahrung usw. gesehen werden. Der Mensch gibt nicht diesem sinnlich wahrnehmbaren Objekt diese Deu-

1 Um Buijtendijcks tiefsinniger Ansicht mehr gerecht zu werden, fügen wir das Folgende noch hinzu: Durch die Liebe steht der Mensch über dem Biologischen (wie wir in Kap. 9 genauer sehen werden), ist er Person, und was er durch diese objektivierende Liebe erfaßt, hat für ihn keinen biologischen, aber personalen Wert. Diese Liebe konsolidiert die Persönlichkeit zu einer selbstbewußten Ichheit, welche außerhalb und über dem Körperlichen Realität empfängt und gegenüber dem Körperlichen als Objekt stehen kann. Die Liebe erscheint in verschiedenen Formen, wenn sie diesen oder jenen Teil der Objektivität durchlebt, wodurch sie jedesmal einen anderen Gefühlston hat und einen anderen Namen. Als „Schwungkraft" dahin wirkend, die sinnliche objektive Welt zu objektivieren, äußert sie sich z. B. als „Verwunderung". Die objektive Realität ist uns hier gegeben nicht als Bewußtseinserscheinung, sondern als objektive Welt; sie hat einen objektiven Wert, je mehr die Liebe steigt, und wird zu einem Teil unserer Umgebung, wertvoll nur für das Subjekt und nicht objektiv in sich, je mehr die Verwunderung sinkt.

Digitized by Google

tung, sondern durch seine Liebe tritt er in Kontakt mit jener höheren, objektiv wirklich bestehenden Realität; nicht Produkt eines Willens ist diese objektive Realität, sie ist eine Rufstimme an diesen Willen, der verantwortlich ist, durch die Liebeskraft die ihm erschlossene Welt von objektiven Werten, Normen zu suchen, ihr zu gehorchen, durch betendes Verlangen die Kraft der Liebe zu begehren, und sich nicht in verdüsternder Verhärtung davon abzuwenden, wodurch er auf eigene Verantwortung dem Werte von Schönheit, Wertheit, Gutheit sich verschließt, weit von Gott weg wohnt in einer Welt, selbst bestimmt und selbst gemacht, welche nicht mehr eine objektive reelle Welt ist, sondern zu einer Umwelt degradiert ist, um mit ihm zu verschwinden. Aber im Unterschied zu Scheler sieht Buijtendijck hier nicht die Erkenntnis ursprünglich in der Liebe fundiert, sondern es gibt neben allen Liebesformen auch ein „Lieben mit dem Verstande", welches sich in dem Akt des Sich-verlierens in den Dingen, des Sich-gebens an die erkannten Dinge, des intuitiven Erfassens der objektiven Realität, im Gegensatz zur begrifflichen Verarbeitung und Mechanisierung der Erkenntnis offenbart.

Das letzte Wort über das Problem der „Liebe und Erkenntnis" ist noch lange nicht gesprochen. Wesentlich ist es für uns hier, daß zwischen Liebe und Erkenntnis, wie Scheler und Buijtendijck beide uns aufdecken, ein Wesenszusammenhang besteht, und daß durch die Liebe der Weg zu den höchsten und wesentlichsten Wahrheiten uns eröffnet wird, aber auch, daß Liebe und Erkenntnis nicht identisch sind, sondern jede für sich ein eigenes Wesen hat, — aber daß sie doch spontan gleichzeitig in ein und demselben Akt auftreten, sei es in dem Buijtendijckschen „mystischen Lieben mit dem Verstande", sei es in dem Schelerschen „Erkennen durch die Liebe". Wichtig ist dies speziell für den Gewissensdrang, welcher im tiefsten Sinne einer neu erwachenden Liebe gleicht, daß zugleich mit dieser Liebe auch die Erkenntnis „des Geliebten", des Objektes, des Wertes, gesetzt ist. Wo der Gewissensdrang auftritt, sei es in der Synteresis oder in dem Rufe zur idealen Bestimmung, sei es selbst als kategorischer Imperativ, ist zugleich die Erkenntnis des Ideal-Gesollten irgendwie mitgesetzt; je größer die Liebe ist, desto „objektiv reeller" (Buijtendijck) ist der Wert, und desto „mehr sind die Augen des Liebenden für die Wahrheit geöffnet" (Scheler), desto deutlicher ist der Ruf des Ideal-Gesollten, weil zugleich der Gerufene desto ge-

Digitized by Google

horsamer in seiner Liebe (Buijtendijck) ist. Am deutlichsten hört der Mensch den Ruf der objektiven Realität und ihre Werte erst dann, am objektivsten ist diese Realität erst da, wo seine Liebe die größte ist; umgekehrt, je weniger Liebe er hat, desto schwächer hört er den Ruf, desto mehr wird die objektive Realität eine subjektive Umwelt. Das stimmt auch völlig überein mit der Tatsache, daß wirkliche Verbrecher am wenigsten ihre Gewissensstimme hören; erwacht in ihnen die Liebe, dann sieht der Verbrecher die objektive Wirklichkeit anders, dann erscheinen ihm neue Werte, neue Wesenszüge an ihr, dann erwachen in ihm neue Ideale, und hört er zugleich einen deutlichen Ruf von der objektiven Realität her, dann hört er in sich die Stimme seines Gewissens. Je größer die Liebe, desto objektiv reeller und wertvoller werden die Objekte, und so erscheint das, was ohne Liebe ein sklavisches Gehorchen gegenüber dem Kommandoruf in der Pflicht sein würde, durch die Liebe als eine freiwillige, sogar eine begeisterte Hingabe an die in diesem Augenblicke in seiner Bestimmung gelegene eigene, und nur eigene, individuelle Aufgabe; so erscheint ohne die Liebe der Dekalog als ein tyrannisches, heteronomes Kommando, als ein Befehl, und in der Liebe wird er dem Gläubigen zu dem Wegweiser Gottes, ja, selbst zu der Äußerung der Liebe Gottes, wie Christus den Dekalog vertieft hat, zu dem Gebot der Liebe. Nicht die liebelose, mit kaltem diskursiven Denken erfaßte Bedeutung der auto- oder heteronomen Pflichten oder seinsollende Ideale sind die „objektiv reellste", sondern sie sind am weitesten von der objektiven Realität entfernt, welche uns allein gegeben ist in einem Akte des liebevollen Verstehens, — aller „naturwissenschaftlichen" Untersuchung und Erklärung transzendent.

Auf dem Hintergrunde der hier behandelten Probleme des Verhältnisses zwischen a) dem Gewissensdrang und Gottes Liebe und zwischen b) der Liebe und Erkenntnis erscheinen uns nun die folgenden Probleme des Kapitels in desto klarerem Lichte. Bisher haben wir das Gewissen in dem Sinne des Gewissensdranges genommen. Nicht nur sehr viele Theorien, sondern auch sehr viele volkstümlich-sprachliche Wendungen gebrauchen das „Gewissen" in diesem Sinne. Ist diese Gebrauchsweise die richtige und die wesensursprünglichste? Fest steht, daß in allen Phänomenen, in denen sich dieser geistige Drang äußert, das Böse als solches nirgends wesentlich vor-

Digitized by Google

ausgesetzt zu werden braucht. Die Synteresis, der kategorische Imperativ, Häberlins Ruf des idealen Ichs usw. setzen alle das Böse als solches, als Tatsache oder Realität, nicht notwendig voraus; auch in einer Welt, wo es absolut nichts Böses gäbe, würde es möglich sein (sofern auch da alles in Entwicklung und Realisierung begriffen wäre), daß alle diese Phänomene aufträten (die Synteresis nur in ihrem positiven Aspekt, als Streben nach dem Guten und nicht negativ als Wegstreben von dem Bösen). Kann man wirklich das „Gewissen“ mit Recht hierauf beschränken? Enthält das Wesen des „Gewissens“ nicht irgendwie auch: daß es auch wirklich Böses gibt? Setzt das Gewissen als Gewissen nicht auch die Tatsache und Realität des Bösen irgendwie notwendig voraus? Kant hat das tief erfaßt, indem er nicht daran denkt, den kategorischen Imperativ das Gewissen zu nennen, sondern Gewissen nennt das Bewußtsein, ob wir den kategorischen Imperativ befolgt haben oder nicht. Auch die Scholastik und Patristik nennen nicht die Synteresis als solche das Gewissen, Conscientia, sondern erst da, wo die in ihr enthaltenen Gesetze auf einen Spezialfall angewandt werden, ist nach ihnen der Akt und Kasus der Conscientia gegeben. Forschen wir nun nach dem Sinn, warum und wann der Mensch fragt, ob er seine Pflicht getan hat, ob er gut oder ob er übereinstimmend mit dem Gesetze gehandelt hat, dann wird er das doch nur darum und dann tun, wenn das Gegenteil irgendwie möglich oder wirklich ist. Der wirkliche Gute hat keinen Anlaß zur Frage, ob er gut gehandelt hat, der wirkliche Gesunde weiß nichts von seiner Gesundheit, nur der Kranke. In dem „normalen“ Prozesse oder Zustande wird plötzlich ein Halt gemacht: Hast du gut gehandelt? Bist du gesund? Das setzt wesentlich die Möglichkeit und Realität bzw. der Krankheit schon voraus. Ist uns eigentlich nicht erst mit der Tatsache, daß es wirklich Böses gibt, auch die Möglichkeit gegeben, daß es „Gewissen“ in ursprünglichstem Sinne gibt? Wenn ja, dann besteht prinzipiell nicht das Recht, entweder jene moralischen Phänomene, welche die Erkenntnis als solche, oder jene, welche den Drang als solchen hervorheben, einfach das Gewissen zu nennen; dann haben prinzipiell erst jene moralischen Phänomene, welche auf dem wesentlichen Vorhandensein des möglichen oder reellen Bösen beruhen, katexochen das Recht, das Gewissen genannt zu werden. Dieses wird noch deutlicher sich zeigen, wenn wir den Gewissensdrang in seiner Beziehung zum „bösen Gewissen“ untersuchen.

Digitized by Google

Das Merkwürdige, Unleugbare im Menschen ist, daß er neben dem metaphysisch emporschwingenden Drang (in seiner vollkommensten Form: die geistige Liebe) auch einen Gegendrang besitzt, einen Drang, der von sich aus nur das Böse verwirklicht (in seiner vollkommensten Form: der geistige Haß). Wir nennen den geistigen Drang, den echten Gewissensdrang, wie er sich in der Liebe oder im Pflichtgefühl äußert, den „guten Drang". „Gut" ist dieser Drang, insofern man in ihm den Wert „gut" an der Person erblicken kann; — an den Früchten erkennt man den Baum; — der andere Drang, der das Niedrigwertige vorzieht, das Böse realisiert, kann auch nur auftreten, insofern die Person selber böse ist. „Gut" und „böse" können diese Dränge überdies auch insofern genannt werden, als der Mensch einen Willen hat, welcher diesen Drang hemmen oder seine Zügel loslassen kann, so daß er das objektiv Gute oder Böse tut: der böse Drang würde nicht aktiv auftreten, wenn nicht ein schwacher oder böser Wille es zulassen würde, und ebenfalls würde der gute Drang nicht auftreten, wenn von Anfang an ein böser Wille ihn hemmte. Eine noch tiefere Berechtigung der hier gebrauchten Terminologie (welche vielleicht etwas mechanisch und konstruiert erscheinen mag, die uns aber als Hilfsbegriff glänzende Dienste hier leistet) werden wir in dem letzten Kapitel antreffen. Der gute Drang (= Liebe), der das objektiv Gute zu verwirklichen sucht, der solidarisierend, verbindend wirkt, und die geistigen Augen öffnet für die objektiv reellen und höchsten Wahrheiten und Werte, — der böse Drang, in seiner schrecklichsten Form: dem Haß, der das Niedrigwertige immer vorzieht, immer Böses verwirklicht, das Übel vermehrt und isolierend, scheidend, entzweiend wirkt und die geistigen Augen verblendet für die objektiv reellen Wahrheiten und Werte, — diese sind b e i d e im Menschen, und hierdurch ist der Mensch eben das merkwürdig h y b r i d i s c h e Wesen, zugleich gut und böse, ein Wesen zwischen zwei Welten, zwischen zwei Sphären, zwischen zwei Mächten, und er schwankt zwischen diesen Gegenpolen hin und her. Man könnte es so auffassen, wie die Religionen es deuten, daß zwei Mächte um den Besitz seiner Seele, seiner Person kämpfen. N u r der M e n s c h vereinigt in sich das personale Gute mit dem personalen Bösen. Der Mensch, der sagt, er sei sich keines Bösen bewußt, ist ein Tier oder ein Gott[1]; allein Gott hat n u r diesen Liebesdrang; aber ein Wesen, das nie Gutes stiftet, das auch

1 Siehe Scheler: Vom Ewigen im Menschen, S. 44.

Digitized by Google

absolut keine Liebe, keinen guten Drang in sich spürte, wäre kein Mensch, sondern ein Teufel; allein ein „Teufel" hat nur den bösen Drang.

Eben auf diesem hybridischen Faktum, daß der Mensch zugleich boshaft und gut ist, nicht nur gut und nicht nur böse, ist die Wesensmöglichkeit der echten Gewissenserlebnisse fundiert. Nur in dem Gegensatz dieser beiden Dränge und in dem verwirklichten, tendierten oder möglichen Sieg des bösen Dranges über den guten, und in dem darauf wiederum realen Sieg des guten Dranges über den bösen, ist das letzte Fundament des echten Gewissens gegeben. Ein böses Gewissen entsteht nie, wo nicht schon etwas Böses getan ist, wo nicht der böse Drang schon Sieger war. Das ist klar und wesentlich. Aber — und das ist noch wesentlicher — ein böses Gewissen entsteht auch nie, wenn nicht dieser Sieger, der böse Drang, durch den guten Drang wieder besiegt worden ist; im Erlebnis des bösen Gewissens selbst erleben wir den Sieg des guten Dranges, und solange das Gewissen spricht, herrscht der gute Drang: der Mensch ist moralisch höher, besser als zuvor. Solange der gute Drang jedoch nicht den bösen besiegt, solange der böse Drang den ganzen Menschen für sich erfordert, solange der Mensch wirklich böse ist, ist überhaupt kein Gewissenserlebnis da. Im Menschen muß schon der gute Drang hervorbrechen, muß schon etwas Gutes vorhanden sein, wenn er überhaupt noch sein Gewissen spürt. Solange der böse Drang herrscht, schweigt das Gewissen, ist der Mensch moralisch schlecht. Darum steht der Gewissensgeplagte soviel „höher" als der „Gewissenlose".

Diese Tatsache, daß ein Gewissenserlebnis unzweifelhaft zeugt von dem „Erwachen der Liebe", ist durchaus wichtig; — besonders für eine metaphysische Bewertung des Phänomens.

Der Grund dafür, daß das Gewissen parteiisch für das Gute und gegen das Böse ist, liegt hierin, daß das Gewissen selbst schon den Hervorbruch des Guten bekundet. Seine Parteiischkeit ist hier die konsequente Folge seines Wesens. Nicht ist es gut, weil es parteiisch für das Gute ist, sondern es ist parteiisch für das Gute, weil es gut ist, weil es zu seinem Wesen gehört, daß der gute Drang, die Liebe, siegt und herrscht.

Eine merkwürdige Tatsache müssen wir noch ins Auge fassen. Es könnte erwartet werden, daß, wenn man eine mathematische Symmetrie ins psychische Leben hinein sehen wollte, bei einer Umkehrung der Verhältnisse des bösen und des guten Dranges im Gewissensphänomen auch ein irgendwie

Digitized by Google

analoges Phänomen erscheinen würde; im bösen Gewissen war ja erst der böse Drang Sieger und ist durch den guten wieder besiegt worden; — wenn wir nun ausgehen von dem guten Drang, welcher erst Sieger ist und danach besiegt wird von dem bösen, dann müßte ja auch ein „Halt!"-Ruf — ein neues Phänomen — auftauchen. Aber hier entsteht nichts Analoges, absolut nichts; der böse Drang geht ungehindert seinen Weg und es ist ihm durchaus gleichgültig, ob zuvor der gute Drang Sieger war. (Umgekehrt ist es dem Gewissensgeplagten nicht gleichgültig, daß zuvor der böse Drang Sieger war, ja eben diese Tatsache ist der Inhalt seines Erlebnisses, der Grund seiner Regungen.) Warum herrscht hier eine solche Einseitigkeit, warum ist bei der Umkehrung der Drangverhältnisse des bösen Gewissens nicht auch ein analoges Phänomen (vielleicht ein Antigewissensphänomen) gegeben? Es genügt nicht einfach mit einer Bemerkung: „es ist doch selbstverständlich, daß es ist, wie es ist; es ist ja einmal so!" über diese Einseitigkeit hinwegzugehen. Ein Grund muß vorhanden sein, daß hier wohl und dort nicht der Haltruf, das zurückschauende Phänomen, notwendig eintritt. Dieser Grund muß ontisch fundiert sein; jede zufällige, empirisch-psychologische Erklärung wird nie diese Tatsache, diese ontisch fundierte Einseitigkeit begründen können. Die wesentliche Antwort ist in dieser Richtung zu suchen, daß eben der gute Drang (die Liebe) die Urkraft und das Urwesen alles Existierenden ist; wäre der böse Drang die Urkraft und das Urwesen alles Seienden, dann wäre es wahrscheinlich, daß mit dem Siege dieser Urkraft über die Liebe ein analoges Antigewissensphänomen, ein analoger Haltruf, entstehen würde. Kein Gewissensphänomen würde entstehen, nachdem der gute Drang, die Liebe, diesen Urdrang besiegt hätte. Wo aber, wie Scheler sagt, Gott unendliches Lieben ist und seine Schöpfung eine erstarrte Liebesgeste, wo die Liebe die Urkraft alles Seienden ist, ist es ontisch wichtig, daß die Liebe den bösen Drang (welcher entzweit und vernichtet) besiegt hat, und es ist dem Gewissensgeplagten nicht gleichgültig, daß er böse ist[1], sondern diese Tatsache ist eben sein tiefster Schmerz; — er leidet an seiner Schuld.

1 Wo das Gewissen entsteht, wo also der gute Drang den bösen besiegt hat, ist die objektive Schuld des Gewissensgeplagten noch nicht abgewälzt (so einfach ist die Wirklichkeit nicht), diese bleibt an ihm haften und er kann sie selbst nicht abwälzen; darum sieht der Gewissensgeplagte während seiner Gewissenserlebnisse seine ihm anhaftende Schuld. Siehe Kap. 6.

Digitized by Google

In diesem ursprünglichen Gewissensphänomen haben wir, wenn wir es mit den anderen moralischen Gewissensphänomenen vergleichen, einen ganz neuen Ton, eine neue typische Farbe; eine Analogie kann das Gemeinte am besten erläutern: wenn wir mit all den bekannten Gesichtsfarben (z. B. dem fröhlichen, dem schamhaften, dem jugendlichen oder dem gesunden Rot auf der einen Seite, und der krankhaften, ausgezehrten, blutarmen Blässe auf der anderen Seite — mit allen den unzählbaren Zwischenfarben zwischen diesen beiden Extremen) die bei den Todeserscheinungen plötzlich eintretende Farbe: die Leichenfarbe, vergleichen, — dann haben wir in dieser letzten Farbe einen gänzlich neuen Ton und neuen Sinn. Durch das reelle Hinzutreten des Personalbösen, durch seine reelle Kundwerdung, färbt sich das moralische Bewußtsein mit den neuen Farben des Personalbösen, wie beim Eintreten des Todes die Gesichtsfarbe mit der neuen Farbe des Todes gefärbt ist. (Kein Wert, nur das sachlich Übereinstimmende soll in diesem Beispiele erfaßt werden.) Vergleichen wir das Neue, das die ursprünglichen Gewissensphänomene in das Reich der moralischen Phänomene überhaupt hineinbringen, noch mit dem Neuen, das in dem plötzlichen zum ersten Male Verliebtwerden eines Jünglings erscheint, — er sieht die Welt, seine Umgebung in neuer Farbe und neuem Ton; der Akzent seines Weltbildes ist nicht nur verlegt worden, so daß nun seine Geliebte das Zentrum bildet, sondern alles empfängt durch seine erwachende Liebe neue Wärme, neuen Wert, eine neue Bedeutung, eine neue Gestalt. Auch er selbst ist ein anderer geworden, viel sensitiver, viel inniger und vielleicht viel einseitiger — aber diese Einseitigkeit ist das Opfer für die viel wertvollere Vertiefung seines Lebens; — so auch sind die echten Gewissenserlebnisse nicht nur eine Akzentverlegung in dem moralischen Phänomen überhaupt, so daß das Personalböse nun das Zentrum bildet, sondern es tritt in ihnen auch etwas wesentlich Neues hervor: eine neue Sensitivität — das Gewissen ist genau so sensitiv wie der verliebte Jüngling, ist genau so im Zentralen des Erlebnisses (dem Bösen) festgeankert, wie dem Jüngling das Zentrum von allem nur seine Schöne ausmacht. Das Gewissen ist genau so vertieft in diesem Punkte (dem Bösen) auf Kosten des vielseitigen Interesses, und es hat auch eine gleiche neue Wärme der Interessenrichtung nur auf das Zentrale hin. Es ist der größte Fehler vieler Theoretici, daß sie viel zuviel generalisieren, statt zu indivi-

Digitized by Google

dualisieren, daß sie das echte Gewissen nur sehen, insofern dieses übereinstimmt mit dem Moralischen überhaupt, statt zu untersuchen, ob und welches Neues das echte Gewissen in das Reich der moralischen Erlebnisse individuell hineinbringt; durch diese Generalisierungstendenz haben diese Denker das Phänomen ungeheuer verflacht; sie haben es generalisiert auf Kosten seiner Eigenart und Tiefe. Scheler hat das Gewissen genannt: das feinfühlige, zarte, hurtige Gewissen, das etwas gänzlich anderes ist als der kalte, fremde und seiner Natur nach immer zu spät kommende Richter[1]. In dem feinen Ohre für die Bewußtseinstatsachen (ob eine Handlung recht oder unrecht sei) in der Fähigkeit und Übung, auf sie zu merken, nicht in den Akten der Beurteilung, besteht in erster Linie das, was man „Gewissen" nennt[2] und hiermit ist ein Charakteristikum des echten Gewissens hervorgehoben. Nicht nur in dieser sensitiven feinfühligen Haltung zu dem möglichen oder wirklichen Bösen ist das Neue gegeben, welches das ursprüngliche Gewissen „mehr" hat als die anderen moralischen Phänomene, sondern es kennzeichnet und bekundet doch das tiefere Neue, genau so wie die sensitivere feinfühligere Reizbarkeit des verliebten Jünglings auch das neue Erlebnis in ihm bekundet und kennzeichnet. Sehen wir in dem echten Gewissenserlebnisse den Wesensunterschied von den anderen sogenannten Gewissensphänomenen, das moralische Erkennen einerseits und das moralische Drängen anderseits, dann leuchtet es ein, daß nur jene und nicht diese in erster Linie „Gewissen" sind, daß eigentlich diese Phänomene einen anderen Namen als „Gewissen" hätten haben sollen. Alle sind moralische Phänomene, aber das echte Gewissen ist von allen eben stark und ursprünglich unterschieden wie die echte Mutterliebe zu ihrem Kinde von allen Liebesphänomenen überhaupt und wie die Leichenfarbe von allen Gesichtsfarben überhaupt; genau so wie der letzte Grund der Mutterliebe nicht in der Liebe, sondern in dem ontischen Bande zwischen Mutter und Kind liegt, ebenso wie der letzte Grund der Leichenfarbe nicht in der Farbe als solcher, sondern in dem ontischen Bande zwischen Tod und Leichenfarbe liegt, — — so auch liegt der letzte Grund des echten Gewissens nicht in dem positiven oder negativen moralischen Erlebnisse, sondern in dem ontischen Bande zwischen dem Gewissenserlebenden und seinem Gott; dieses Band zerreißt

1 Scheler: Formalismus, S. 205. 2 Desgl., S. 197.

Digitized by Google

der böse Drang. Diese letzte These weiter zu begründen wird im nächsten Kapitel versucht werden.

Wichtig ist also für uns, daß nicht der bis jetzt sogenannte Gewissensdrang schon als solcher das Gewissen ausmacht, daß nicht der Ruf der Pflicht oder die Stimme des idealen Berufenseins zu etwas, oder die begeisterte Liebe als solche, schon das echte Gewissen sind (da auch alle diese möglich sind in einer Welt, in der kein Böses, kein böser Drang existierte), sondern daß das echte Gewissen nur da ist, wo das Böse, das Unwertvolle in irgendwelchem positiven oder negativen realen Verhalten zur Person vorhanden ist. Dieses personale Verhalten zum Bösen muß dann, wie wir sehen werden, eine ontisch wichtige Bedeutung haben, muß in irgendwelchem Verband mit dem personalen Heil stehen. Der Voluntarismus hat ein relatives Recht zu betonen, daß auch in dem Gewissenserlebnisse ein Drangmoment wesentlich ist, aber er irrt, wenn er meint, hiermit das Gewissen erfaßt zu haben. Kant, in dessen Lehre der Moralität der Pflichtbegriff das Herz und Rückenmark ausmacht, stellt das Gewissen doch noch weit über die Pflicht; es gibt keine Gewissenspflicht, denn das Gewissen ist die höchste, die letzte Instanz, welche mir sagt, ob ich dem Pflichtgebot gehorsam gewesen bin oder nicht; es ist „das Bewußtsein ob". — Freilich erhöht er hier den Gewissensbegriff zu reiner Formalität auf Kosten seines materialen Inhaltes, aber er hat doch tief genug gesehen, wenn er nicht seinen kategorischen Imperativ als solchen als das Gewissen oder als die Stimme des Gewissens ansieht, sondern das Gewissen erst von dem Befolgen oder Nichtbefolgen jedes Imperativs abhängig macht. Er erkennt implizite, daß der Mensch auch schlecht, böse und ungehorsam sein kann, und daß nach dieser Möglichkeit erst das Gewissen möglich wird. — Auch Schopenhauer, indem er das Gewissen die aus dem Tun des Menschen erwachende Selbsterkenntnis seines individuellen Willens im Leiden nennt, betont mit Recht das voluntative Moment im Gewissen; aber indem er es auf den heftigen, über seine eigenen individuellen Schranken hinaus das Leben bejahenden Willen beschränkt, woraus das Leiden entsteht, sieht er das tiefere, voluntative Wesen des Gewissens nicht, denn (in Schopenhauers eigener Terminologie gesagt) das voluntative Wesen des Gewissens liegt eben in einer Verneinung, nicht einer Bejahung, in einer Selbstverneinung, einer Verneinung des heftig

Digitized by Google

bejahenden Willens. Aber nun läßt Schopenhauer das Gewissen nicht in dem Leiden des heftig bejahenden Willens aufgehen und verliert sich also nicht in einen einseitigen Gewissensvoluntarismus; auch er stellt das Gewissen doch wieder insoweit über diesen Willen, als er die Gewissenspein ersprießen läßt aus der Erkenntnis: 1. daß das Principium individuationis Schein ist, daß wirklich der Quäler mit dem Gequälten identisch ist, und daß er eben sich selbst zum Leiden zwingt, indem er andere leiden läßt, und 2. aus der Erkenntnis, wie heftig sein Wille zum Leben, zu diesem entsetzlichen Leben, sich bejaht. — Auch Nietzsche sieht in dem Gewissen ein voluntatives Moment: den Willen zur Macht, aber den Willen der Schwachen, der Demütigen, welche ihr Ressentiment nicht nach außen entladen können und deshalb nach innen sich wenden, sich selbst zum Gegenstand der Qual, der Unterdrückung, nehmen und also ihren Willen zur Macht gegen sich selbst sich austoben lassen; nicht die Herren, die Herrscher, die Mächtigen, die Vornehmen, welche ihren Willen zur Macht nach außen entladen, haben das böse Gewissen — hier gedeiht nicht diese Species von Nagewurm mit Vorliebe —, nur die Schwachen, die Demütigen, die Ohnmächtigen, die Unvornehmen. Der Wille zur Macht erscheint im bösen Gewissen als der Wille zur Selbstmißhandlung. — Aber wann und wo tritt nun diese Selbstmißhandlung auf? Doch nicht ohne Grund? Nietzsche würde vielleicht antworten: Jeden Augenblick, wo der schwache Mensch, dieser Narr, seiner Ohnmacht, seinen Willen zur Macht auszuleben sich bewußt wird, jeden Augenblick, wo er seine Schwäche erkennt. Abgesehen von Nietzsches fabelhafter Umwertung der Werte, ist es wahr, daß der Mensch dann seine Gewissenspein erlebt, wenn er sich seiner Schwäche (wir würden sagen: seiner moralischen Schwäche, seiner Schlechtheit oder Bosheit) inne wird. — Nur was wir positiv bewerten, ist für Nietzsche negativ, unwertvoll. Dieser Gegensatz entspricht dem Gegensatz zwischen Nietzsches Willen zur Macht und unserer Liebe, zwischen diesen beiden Grundprinzipien; der Wille zur Macht erobert, — die Liebe nimmt das Wertvolle als Geschenk an. Welches dieser Prinzipien für die moralische Bewertung das richtige ist, läßt sich nicht rational beweisen oder intellektualistisch erklären; das ist nur intuitiv erschaubar. Wichtig ist für uns in diesem Zusammenhange, daß auch Nietzsche mit Recht das voluntative Moment des Gewissens betont. Und doch faßt Nietzsche das Gewissen nicht tief genug: denn

Digitized by Google

es geht nicht in dieser Selbstpeinigung auf; wenn wir unsere Unterscheidung des primären bösen Gewissens und des sekundären bösen Gewissens vergleichen, fällt Nietzsches Auffassung nur unter das sekundäre böse Gewissen, aber diese sekundäre Form bleibt ohne die Vertiefung der primären. Wie wir gesehen haben, ist das kein Gewissensphänomen mehr. Ein einfaches Sich-selbst-quälen-und-peinigen hat mit Gewissen als solchem überhaupt nichts zu tun. Man kann tausendmal den Willen zur Selbstmißhandlung haben, ohne daß auch eine Spur von Gewissenstätigkeit da ist; überdies hat das Schulderleben primär mit Selbstpeinigung nichts zu tun, ebensowenig wie einer, der alles geschenkt bekommt, es mit seinem Willen zur Macht noch erobern kann; der Schmerz im primären Gewissenserlebnis ist ebensowenig gewollt mit eigenem Willen zur Macht, wie der Schmerz an dem Sterbebett eines Freundes. Während im bösen Gewissen die moralische Bewertung der eigenen Person, das Erleben der Schuld, das Wesentliche ist, hat Nietzsches Auffassung des bösen Gewissens mit diesem bösen Gewissen nichts zu tun. Die Starken, die Vornehmen, die Herren entbehren eines bösen Gewissens, nicht weil sie gut sind (so auch die radikalen Verbrecher), sondern weil ihnen durch ihren überstarken Willen zur Macht nach außen die Möglichkeit fehlt, nach innen ihren eigenen Wert oder Unwert zu prüfen. — Auch Freud hat in dem bösen Gewissen das voluntative Moment erblickt und betont, daß 1. indem es aus der Libido (des Ödipuskomplexes) entsteht und 2. indem es nun unter dem Druck der Erziehung, Moral, Gesellschaft, Autorität, sich gegen die eigene Libido wendet und als Verdränger, Zensur, Über-Ich usw. auftritt gegenüber dem, was die Gesellschaft das „Unmoralische" in dieser Libido nennt. Hierin hat Freud recht: das Gewissen ist eine Art Zensur, Verdränger des „Unerlaubten"; aber interessant ist es, daß eben dieses „Unerlaubte" für Freud das Positiv-wertige ist und der Verdränger eine Art Tyrann, welcher die natürliche Libido ihrer Freiheit beraubt, welche Freiheit in der Ekstase der Masse wiedergewonnen werden kann. Wo wir das Gewissen positiv bewerten als Hemmung des Bösen, Schlechten, Unerlaubten, bewertet Freud diesen Verdränger negativ. Dieser Gegensatz ist verständlich aus der Tatsache, daß Freud Geist und Natur monistisch denkt und in dem Geiste nicht das Überbiologische, das dem Leben Transzendente, erblickt, sondern es unter seinen Libidobegriff einordnet und zu dem Biologischen degradiert. Hierdurch verschwin-

Digitized by Google

det für ihn der Wesensgegensatz zwischen geistiger Liebe und biologischer Libido (Freud versteht unter Libido mehr als das Engsexuelle), und demzufolge entsteht nun die Verwirrung des Blickes, welche die Psychoanalytik zu solch grotesken Thesen leitet (wie z. B. Pfister[1] aus Kalvins strenger Lehre der Prädestination, wo „der finstere Gott die ungeheure Mehrzahl der Menschen vor ihrer Geburt zur ewigen Höllenpein vorausbestimmt", ableitet, daß „in der Seele Kalvins ohne Zweifel ein unbewußter, stets verdrängter Vaterhaß steckte, sonst wäre er nimmermehr zu einem so finsteren Gott gelangt") und welche Freud zu solch grotesken Behauptungen führt: die Gewissensangst sei die Fortsetzung der Kastrationsangst, denn die Kastration hat ihm (dem Gewissensgeplagten) früher vom höheren Wesen her, welches zum Ich-Ideal wurde, gedroht[2]. Eine weitere Verwirrung des Blickes entsteht durch die gefährliche Methode, aus dem Abnormalen (den psychopathologischen Fällen) das Normale herleiten zu wollen; damit stellt die Psychoanalytik sehr vieles auf den Kopf. Zweifellos betont diese Schule zu Recht die Macht der Libido (biologisch) im Leben des Menschen, und sie hat der Wissenschaft hier große Dienste geleistet; wahr ist es überdies, daß die geistige Liebe im Menschen auch eine ungekannte große Rolle im Leben spielt; dadurch, daß sie diese beiden wesensverschiedenen Sphären monistisch zusammenfaßte unter dem Allgemeinbegriff „Libido", konnte die Psychoanalytik aufzeigen, welche bisher unerkannte Macht und Bedeutung diese „Libido" im Leben des Menschen hatte; — nur wurde das geistige Moment verkannt und zu einem rein biologischen Momente degradiert, — und das Gewissen ebenfalls. Hieraus versteht sich die Tendenz der Psychoanalytik, das Schulderleben im Gewissen soviel wie möglich psychopathologisch oder neuropathologisch zu erklären. Da für uns das Gewissen ein nur geistiges Phänomen ist und das volitive Moment in ihm die neu erwachende geistige Liebe ist, und da wir den Dualismus von Geist und Natur betonen, müssen wir Freuds Gewissenslehre als gänzlich falsch ablehnen.

Alle moralischen Phänomene, welche dieses Drangmoment zum Kern

1 O. Pfister: Der seelische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst, Bern 1923). S. 23 ff. 2 Aus welcher Angst die weibliche Gewissensangst entstanden ist, darüber klärt Freud uns leider nicht auf!

Digitized by Google

haben, sei es Liebe, Pflicht, Berufenseinserlebnis, gesetzgebendes Gewissen usw. sind sehr wichtige Phänomene in dem moralischen Reiche, aber sie fallen nicht unter das echte Gewissen. Darum müssen wir alle Auffassungen über das Gewissen, die in Gruppe 5[1] zusammengefaßt sind, auch als nicht zum echten Gewissensreich gehörig, streichen. Wenn man von Gewissen im prägnanten Sinne redet, darf man nie diese Gruppen meinen. Zu Recht unterscheidet Ritschl das gesetzgebende Gewissen scharf von dem rügenden Gewissen. Mechanisch ist es, was viele tun, das gesetzgebende Gewissen zusammen mit dem warnenden Gewissen als Gewissen *vor* der Tat, das böse und das gute Gewissen als Gewissen *nach* der Tat zu stempeln. Nichts berechtigt zu einer solchen unwesentlichen mechanischen Klassifikation, denn das warnende Gewissen ist wohl ein echtes ursprüngliches Gewissensphänomen, das gesetzgebende Gewissen aber nicht, — moralische Gesetze, sagt Kant schon zu Recht, gibt die praktische Vernunft, nicht das Gewissen.

Durch die Erfahrung im Menschen, wo abwechselnd der gute und der böse Drang, Liebe und Haß, mit allen Zwischenstufen und in verschiedenen Verbindungen, auftreten, bildet sich langam eine mehr oder weniger dauernde Einstellung zur Umgebung als Niederschlag. In diesem Niederschlag haben wir zu suchen, was die „Gesinnung" eines jeden Menschen ist, denn die Gesinnung ist auch mehr oder weniger dauerhaft und besteht in einer Art *Voreingenommen- und Vorbestimmtsein* zu demjenigen, was in der Zukunft liegt. Diese Voreingenommenheit, aus der die Taten entsprießen und durch die hindurch die Liebe oder der Haß suchen vorzudringen, wie die Sonnenstrahlen durch einen dichten Nebel, ist also determiniert durch die in der Erfahrung wirksam gewesenen Dränge und ihre Verbindungen; sie ist aber für ihre zukünftige Gestaltung auch wieder abhängig von der in dem Menschen aktiven Masse von Liebe und Haß, Gutheit und Bosheit. Eine gute Gesinnung kann manchmal in einem Augenblicke zu einer bösen (oder vice versa) umschwingen, wenn einer der Dränge plötzlich heftig auftritt, und kann, wenn der Drang sich wieder vermindert, zurückfallen in ihren vorigen Zustand oder so durch den Drang beeinflußt sein, daß sie in einem Zwischenstadium zwischen dem Vorzustande und dem letzten Zustande bleibt. In einem Menschen können mehrere

1 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 12 ff.

Digitized by Google

„Gesinnungen" vorhanden sein, wenn die Erfahrung z. B. an verschiedenen Gruppen von Dingen und Werten auch verschiedene Einstellungen mehr oder weniger dauerhaft gemacht hat; so kann jemand, der die höchste und liebevollste Gesinnung beinahe gegenüber allem hat, und z. B. von Jugend auf ein durch die Erziehung bedingtes Ressentiment und Antipathie gegen seine traditionelle Religion gewonnen hat, neben seinen höchsten, liebevollen Gesinnungen gerade für alles, was die traditionelle Religion anbelangt, eine wahrhaft boshafte Gesinnung haben. Die Gesinnung ist die mehr oder weniger dauernde sympathische oder antipathische Einstellung zu den Dingen und Werten rundum uns. An diesem Punkte ist es sehr wichtig für jede Erziehung und Selbsterziehung, soviel wie möglich anzuknüpfen. — Der Zusammenhang zwischen echten Gewissenserlebnissen und der guten oder bösen Gesinnung ist genau derselbe, wie der Zusammenhang zwischen dem echten Gewissen und dem guten oder bösen Drang.

Wir haben gesehen, daß die Erkenntnis und die Liebe wesensnotwendig für das echte Gewissen sind, daß aber keine von beiden als solche das Wesen des echten Gewissens ausmacht; nun werden wir versuchen zu erfassen, worin denn eigentlich das Wesen des echten Gewissens liegt.

KAPITEL 6

Der Emotionalismus und das böse Gewissen

Der Mensch steht in einem dreifachen Verhältnisse zu dem Seienden. Erstens steht er in und gegenüber der Natur. In ihm wirken biologische Prinzipien und Kräfte, welche das ganze Naturreich beherrschen. Wir nennen dieses Verhältnis des Menschen zu der Natur das biologische. Das zweite Verhältnis ist das soziale. Es steht gegenüber seinen Mitmenschen und kann mit diesen solidarisch oder andersartig verbunden sein. Sehr vieles, was nicht biologisch im Menschen erklärbar und verstehbar ist, ist sozial verstehbar. Das Soziale ist qualitativ etwas Anderes, wie das rein Biologische. Gewiß steht das Biologische und Soziale im Menschen in Wechselwirkuug, aber doch sind es zwei verschiedene Sphären. Drittens steht der Mensch in einem Verhältnis zu Gott. Sehr viele Phänomene sind nicht biologisch oder sozial verstehbar, eben weil sie zu dieser dritten Sphäre gehören, wo

Digitized by Google

der Mensch in rein personaler Beziehung zu Gott steht. Auch diese „religiöse" („theale")[1] Sphäre ist qualitativ verschieden von den beiden anderen, obwohl im Menschen auch diese Sphäre mit den anderen in Wechselwirkung ist. Es ist derselbe Mensch, welcher in sich die Naturkräfte wirken fühlt: welcher ein Glied der sozialen Gemeinschaft und Gesellschaft ist und von ihrem kulturellen Reichtum sich nährt, welcher im Gebete Gott anspricht.

Es ist merkwürdig, daß die Geschichte der Lehre vom Gewissen uns zeigt, wie verschiedene Denker das Gewissensphänomen in jede dieser drei Sphären einzuordnen gesucht haben. Manche, wie Darwin, Bain, Freud u. a. sehen es ganz als biologisches Phänomen und schreiben verschiedenen Tieren auch ein Gewissen zu; andere, wie Paul Rée, Nietzsche u. a. meinen im Gewissen ein rein soziales Phänomen zu sehen, welches erst im menschlichen Zusammenleben entstanden sei; wieder andere sehen im Gewissen nur ein religiöses Phänomen, eine Stimme Gottes, oder eine direkte Einwirkung Gottes auf unsere Herzen.

Eine Untersuchung über das Wesen des „bösen Gewissens" wird viel Licht

1 „Religion" ist hier in viel weiterem Sinne genommen, wie „auf eine Religion oder Offenbarung Gottes fundiert". Es gibt „religiöse" Akte, welche nicht im kirchlichen oder dogmatischen Sinne religiös sind, z. B. das unerfüllte und nicht an eine positive Offenbarung Gottes gebundene Sehnen nach Gott, usw. Der Gottesbegriff, der hier gesucht wird, ist rein soziologisch gefordert und nicht als durch die Religion oder Theologie gesetzt. Ein Mensch z. B., der einen intelligenten Urgrund aller Dinge annimmt, aber nicht in direkter personaler Verbindung mit diesem Urgrund stehen will, ihn nicht anbetet, auch nicht an seine persönliche, positive Offenbarung glaubt, nicht in religiösem Verhalten ihm sich zu nähern sucht, steht zu „seinem" Gott in irgendeinem Verhältnis, welches nicht religiös (im gewöhnlichen Sinne) genannt werden kann, und doch ist dieses Verhältnis ein gänzlich anderes als das soziale Verhältnis zu seinem Mitmenschen. Wir nennen dieses Verhältnis „religiös" (in Anführungsstrichen), weil kein anderes Wort besteht, — wir möchten es „theal" nennen, eine Neubildung nach Analogie von „sozial" und „theos". Paracelsus gebraucht ein verwandtes Wort, nämlich „dealisch", wo er als die drei Grundbestandteile der Wirklichkeit sieht: 1. die „elementarische", aus der der Leib besteht, 2. die „siderische", aus der die Gestirne, aber auch die Lebensgeister gebildet sind, und 3. die „dealische", d. h. die vernünftige Seele, die von Gott stammt. (Siehe Messer: Geschichte der Philosophie II, S. 16 in „Wissenschaft und Bildung".) „Theal" ist dem „dealischen" vielleicht noch vorzuziehen wegen seiner Analogie mit „theistisch, Theismus".

Digitized by Google

auf die Frage werfen, ob das Gewissen „biologisch" oder „sozial" oder „religiös" (theal) (oder im beliebigen Verhältnis dieser drei) verstehbar sei. Wir müssen natürlich als Beispiele solche Gewissensphänomene nehmen, worüber kein Zweifel besteht, daß sie echte Gewissensphänomene sind. Nur von solchen möglichst reinen und möglichst intensiven Fällen können wir zur klaren Einsicht in das Wesen des bösen Gewissens gelangen; die Mischtypen, scheinbare Gewissensphänomene und Zweifelsfälle, verwirren nur unseren Blick. Unter diesen reinen Fällen verstehen wir nicht notwendig nur religiöse Erlebnisse im Gegensatz zu den nur moralischen. Zwischen moralischen und religiösen Gewissensphänomenen wird vorläufig noch nicht unterschieden — an beiden muß erfaßt werden können, was das Wesen des bösen Gewissens ist.

Wenn wir nun solche intensivsten bösen Gewissenserlebnisse verstehen wollen, scheinen Faktoren und Momente hier ins Spiel zu treten, welche nicht rein aus biologischen und sozialen Verhältnissen verstanden werden können. Nennen wir diese biologischen und sozialen Verhältnisse und Faktoren „weltlich"[1], dann scheint das „böse Gewissen" nicht „weltlich" ver-

1 Ich meide die überbelasteten und ungenaueren Gegensätze von diesseits—jenseits, immanent—transzendent, und ziehe den Gegensatz: weltlich—überweltlich vor, ohne den Begriff „überweltlich" vorläufig mit positivem Inhalt zu präzisieren; also ist unter „überweltlich" nicht zu verstehen:

1. Etwas Mystisches, Dämonisches, Aberglaubenhaftes oder Irrationales, — im Gegenteil etwas rational Verstehbares und Einsehbares. —

2. Ein positiv religiöses Glaubensverhältnis. Der positiv Gläubige kann in seinen religiösen Erfahrungen auch viele, reine Gewissenserlebnisse haben, aber auch der nicht positiv Gläubige kann solche Erlebnisse haben. Dadurch ist das Gewissenserlebnis kein spezifisch positiv-religiöses Erlebnis, — es fehlt hier die persönliche Offenbarung Gottes: Mit den persönlichen Akten hat es doch gemein das Hinweisen, Hindeuten, Bezogensein auf ein Letztes, — nicht „weltlich" Verstehbares: auf Gott.

3. Unter „überweltliche Faktoren" ist auch nicht zu verstehen das direkte Einwirken einer überirdischen Macht auf das Individuum. Denkbar und möglich könnte es wohl sein, wie die religiösen Bekehrungen oft gedacht werden. Das böse Gewissen ist aber kein unfehlbares göttliches Orakel, welches immer von außerpersönlichen Sphären den Spruch eingeflößt bekommt. — Unter „überweltlich" ist also vorläufig nur zu verstehen das nicht biologisch und sozial Verstehbare, und das in irgend einer über-biologischen und über-sozialen Sphäre gegründete Verhältnis. Negativ und formal besagt es, was „theal" (siehe Fußnote S. 139) positiv und inhaltlich besagen will.

Digitized by Google

standen werden zu können, ja von diesem Standpunkte aus erscheint es sogar sinnlos oder krankhaft. Man versuche es ehrlich, solche typischen Gewissensfälle rein biologisch oder sozial zu verstehen (nicht zu erklären, das ist etwas gänzlich anderes — Erklärung kann ja immer auch blinde Zusammenhänge kausaler Art betreffen) — sie müssen krankhaft oder sinnlos erscheinen. Ist es ein „normales" verständliches Verhältnis, wenn etwa der Gewissensgeplagte in jedem beliebig auffallenden Menschen seinen Verfolger zu erblicken scheint, obwohl er genau weiß, daß seine Tat jedem Menschen unbekannt sein muß, wenn er niemand in die Augen zu sehen wagt, sondern immer wegschaut, wenn er flüchtet, wo niemand ihn verfolgt, wenn er sich dem Gericht übergibt, wo alles Beweismaterial mangelt, und Strafe auf sich nimmt, welche er hätte vermeiden können, wenn er sich immer mehr in sich selbst konzentriert, alle Gesellschaft meidet, die Einsamkeit aufsucht, speziell wo Freunde ihm helfen wollen, wenn er sich das Leben nimmt, selbst wo seine Tat die soziale Zustimmung und Sympathie genießt, wie z. B. Judas Ischarioth nach dem Verräterkuß, wenn er seine Taten bereut, welche für ihn und seine Freunde durchaus vorteilhaft waren usw.? „Normale" Verhaltungsweisen können diese Erscheinungen nicht genannt werden, wenn man sie sozial oder biologisch verstehen will; im Gegenteil scheint der Gewissensgeplagte psychopathologisch erkrankt zu sein; vielleicht nur vorübergehend, aber während der Gewissenserlebnisse doch erkrankt; vielleicht leidet er an einer „idée fixe", oder ist durch seine Gefühlsregungen so überspannt, daß er sich selbst nicht beherrschen kann, sondern durch diese Regungen hin und her getrieben wird und blind für „normale" Zustände und Verhältnisse ist; kurzum — gesund und normal ist er nicht. Ganz konsequent von diesem „naturalistischen" Standpunkte aus behauptet Nietzsche: „Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat, — jener Veränderung, als er sich endgültig in dem Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand[1]."

Entweder muß man mit diesem Ergebnis, daß das böse Gewissen eine psychopathologische Erscheinung ist, zufrieden sein, und man kann sich darüber wundern, warum die armen, gewissensgequälten Menschen es so

1 Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. II, § 16.

Digitized by Google

ernst mit ihren Qualen nehmen, und vielleicht kann man noch versuchen zu erklären (was auf unzähligen Wegen versucht worden ist), wie eine solch merkwürdige, krankhafte Erscheinung möglich sei, — oder man nehme es ernst mit dem bösen Gewissen und leugne das Krankhafte und Abnormale daran (das böse Gewissen selbst betont den Ernst des Erlebnisses) —, dann müssen irgendwie und irgendwo neue, unbekannte Verhältnisse und Faktoren aufgedeckt oder gesehen werden, wodurch das böse Gewissensphänomen einen tiefen Sinn und Ernst gewinnt. Diese Verhältnisse und Faktoren können dann nicht die „weltlichen" sein, sie müssen „überweltlich" sein.

Daß es solche gibt, will diese Arbeit zu zeigen versuchen. Hat man einmal das „furchtbar" „Normale" in den Gewissenserlebnissen erfaßt, dann sieht man zugleich, daß die „weltliche" Erfassung des Phänomens als eines psychopathischen eine Täuschung ist, genau so wie der Erwachende sieht, daß sein Traum eine Täuschung und nicht Realität gewesen ist. Kriterien, welche wir anwenden können, um zu sehen, ob die „wirkliche" Erfassung des Phänomens als krankhaft oder die „überweltliche" Erfassung desselben als furchtbar „normal" die richtige ist, gibt es nicht. Das objektive Phänomen selbst muß uns sein Wesen offenbaren, welches man sieht oder nicht sieht; und darauf muß jeder seine Überzeugungen gründen.

Wir müssen versuchen, an den intensivsten, echtesten und reinsten Beispielen in das Wesen des bösen Gewissens einzudringen. Der letzte Kern jedes bösen Gewissens ist ein Schulderlebnis. Nicht nur seine Taten erkennt der Gewissensgeplagte als schlecht, nein, er erlebt sich selbst, als verantwortlich für diese Taten, als schlecht.

Gegenüber wem ist er dann der Schuldige? Vor wem ist er verantwortlich für seine Taten?

Sich selbst? — Keineswegs. Diese Zweiteilung der Person in den Schuldigen und den Richter oder Gläubiger gibt es im echten „primären Gewissenserlebnis" gar nicht. Der Gewissensgeplagte erlebt sich selbst als ganzer, einheitlicher Mensch als schlecht und schuldig, und nicht als Gläubiger und Richter, als Guter und Gerechter, vor dem er auch noch verantwortlich sei. Es gibt einen Zwiespalt der Person im „sekundären bösen Gewissen", wo der Schuldige sich selbst quält, über sich selbst zürnt, aber der gequälte Teil dieser Persönlichkeit fühlt sich nicht gegenüber dem

Digitized by Google

quälenden Teil derselben Persönlichkeit verantwortlich. Er straft hier nur sich selbst, weil er sich seiner Schuld bewußt ist und die Gerechtigkeit der Strafe anerkennt, — nicht, weil er sich selbst gegenüber sich schuldig fühlt. Diese Selbstquälung kann ihn überdies nicht von seiner Schuld erlösen, der arme Gewissensgeplagte kann sich selbst nicht helfen oder zur Ruhe bringen, wenn die Gewissensfurcht und die Gewissensscham ihn durchzittert; das müßte er doch können, wenn er sein eigener Gläubiger und Richter wäre. Die Unmöglichkeit, sich selbst zu helfen, ja, in der Gewissensreue sich selbst seine Schuld zu vergeben, zeigt uns, wie unmöglich die Auffassung ist, daß er sich selbst gegenüber sich als der Schuldige fühlt.

Ist er der Schuldige seiner Familie, seinen Freunden gegenüber? — Auch nicht. Diese sind ihm ja wesentlich gleichgültig, die sind ihm eher im Wege, wenn er im Tiefsten Schuld erlebt. Alles, was diese tun, ist ihm irrelevant, Nebensache. Diese haben über das, was in seiner tiefsten und intimsten Personsschicht vorgeht, überhaupt nichts zu sagen. Sie können ihm nicht helfen, ihr Einmischen in seine Sorgen wird als lästig und unwesentlich empfunden.

Trägt er eine Schuld dem Staate gegenüber? dem Gericht? Auch diese sind ihm letzten Endes unwesentlich. Was kümmert einer sich um den Staat, wenn er wirklich seine Schlechtheit erlebt? Wo der Staat ihn freisprechen würde, kann er dennoch Selbstmord verüben. Wo der Staat ihn strafen würde, ist sein Schulderlebnis dennoch nicht weggenommen, ist im tiefsten Kern sein Gewissen noch nicht zufrieden und ruhig [1]. Weit über die Funktionen und die Macht des Staates hinaus bindet ihn die Macht seines Gewissens. Auch der Staat und das Gericht sind letzten Endes dem Gewissenserlebnis unwesentlich.

Ist er schuldig den Personen gegenüber, welchen er das Unrecht angetan hat? — Auch diese können ihm nicht helfen. Auch die Sympathie, Hilfe, ja Verzeihung von diesen wird nicht das Schamrot von seinem Gesicht wegnehmen, wird nicht die Betrübnis über seine Schuld vermindern, wird ihn nicht von seiner Gewissensanklage entlasten. Am deutlichsten sieht man es da, wo einer gegenüber sich selbst sich schuldig macht, wie z. B. der Onanist. Auch da, wo einer anderen Unrecht angetan hat, es auf alle mög-

1 Man vgl. Dostojewskis Raskolnikow.

Digitized by Google

liche Weise wieder gutgemacht hat, und die anderen ihm alles vergeben haben, ist der letzte Punkt des Schulderlebnisses noch nicht erreicht, der tiefste Kern noch nicht berührt, — mit diesem allem ist sein Innerstes noch nicht zufrieden, das Gewissen ist noch nicht beruhigt, die Schuld noch nicht abgewälzt.

Sehr merkwürdig ist es, daß der Gewissensgeplagte eine Schuld erlebt und kein Mensch, kein biologisches oder soziales Faktum ihn von diesem Erlebnisse wesentlich entlasten kann, daß es keinen einzigen Menschen gibt, dem gegenüber der Gewissensgeplagte sich schuldig fühlt, selbst nicht sich selbst gegenüber. — Gegenüber wem dann? — Sein Schulderlebnis zeigt eben über alles Soziale und Biologische hinaus. „Conscience does not repose upon itself, but vaguely reaches forward beyond self, and dimly discerns a sanction higher than self for its decisions, as is evidenced in that keen sense of obligation and responsibility, which informs them“ [1] sagt Newman. Treffend behauptet Scheler: „In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren, unendlichen Richters wahr. Diese Regungen scheinen wie eine wortfreie natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen. — Ich glaube, daß ohne die Mitgewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen, und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen, deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, durch die sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese Gott präsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben. Wie sich Farben- und Tonerscheinungen, anders als Schmerz und Wollust, nicht als bloße Empfindungszustände unseres Leibes geben (die einfach das sind, was sie sind), sondern von Hause aus sich geben als gegenständliche Phänomene, die ohne ihre Funktion uns mit ihrem eigenen Gehalt sogleich Kundschaft von den Gegenständen einer wirklichen Welt bringen, gar nicht ‚empfunden sein können‘, — so wohnt auch diesen

1 Newman: Grammar of Assent. Ch. V, § 1.

Digitized by Google

Regungen von Hause aus die Sinnbezüglichkeit auf eine unsichtbare Ordnung inne und auf ein geistig persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht. So wenig uns von der ausgedehnten Roterscheinung der roten Kugel auf deren Existenz ein ‚Kausal'-Schluß, führt, so wenig auch von diesen Regungen ein ‚Kausalschluß' auf Gott. Aber in beiden Fällen präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird[1]." Nur gegenüber Gott fühlt der Gewissensgeplagte Verantwortung und Schuld im letzten Sinne. Er braucht sich dessen nicht reflexiv „bewußt" zu sein, — genau so wie wir vieles wissen, ohne uns durch einen Reflexionsakt dessen bewußt zu werden (Wissen ist ein vielumfassenderer Begriff wie „Bewußt-sein"; „Bewußtsein" ist nur eine der vielen Formen des Wissens), doch erfaßt er vag über sich ein dunkles Etwas, er spürt es als eine Macht, denn er fürchtet sich vor ihm, sucht ihm zu entfliehen, schämt sich vor ihm. Der Gläubige erkennt diese Macht als seinen Gott, der Nichtgläubige bekundet in seinen Haltungen und seinem Verhalten, daß er sich Gott gegenübergestellt erlebt, auch wenn er nicht an einen persönlichen Gott glaubt.

Der Nichtgläubige (denn an ihm und nicht an dem Gläubigen, wo es selbstverständlich ist, müssen wir versuchen, das „überweltliche" Moment zu erfassen) ahnt oder fühlt in seinen intensiven Gewissensregungen, daß das dunkle Etwas über ihm eine Ordnung ist, gegenüber welcher er seine Schuld und Verantwortung fühlt, diese Ordnung muß auch eine drohende Macht sein, denn er fürchtet sich vor ihr auch, wo in seiner sozialen Umgebung keinerlei Grund zu dieser Furcht vorliegt. Er sucht ihr zu entfliehen, wohin kein Mensch ihn verfolgt[2].

Diese drohende Ordnungsmacht ist gerecht, oder die Gerechtigkeit selber. Denn der Schuldige hat seine Strafe absolut verdient. Daran zweifelt er nicht. Auch jede Spur von Ungerechtigkeit ist dieser Macht absolut fremd, — jede minimale mögliche Ungerechtigkeit in dieser Macht würde das

1 Scheler, Vom Ewigen im Menschen. I, 1921, Seite 5, 6. 2 Auf gleiche Phänomene zeigt Newman hin, Grammar of Assent, Ch. V, § 1: „The whiched flees, when no one fursneth; then why does be flee? Whence is his terror? Whe is it that be sees in solitude, in darkness, in the hidden chambers of his heart?" Man vergleiche hiermit mehrere scharf hervorgehobenen, parallelen Gewissensphänomene des Alten Testamentes.

Digitized by Google

Gewissenserlebnis aufheben. Nur weil er Schuld hat, allein darum macht sie ihn sich fühlen, erlebt er ihre Drohung. Zwischen seinem Schulderleben und dem Ahnen der Gerechtigkeit über ihm besteht also ein Wesenszusammenhang. Er fürchtet diese Gerechtigkeit, weil durch sie seine Schuld offenbar ist, weil von ihr sein verdientes Unheil kommen kann.

Diese gerechte Macht über ihm ist allwissend, allsehend. Das absolute Unbekanntsein seiner Schuld ist dem Gewissensgeplagten durchaus fremd, auch wenn er weiß, daß kein Mensch seine Tat gesehen hat. Im Gegenteil erlebt er seine Schuld gerade als allbekannt, allgesehen. Jeder auffallende Mensch „könnte" sein Verfolger sein, jedes Geräusch in der Stille „könnte" das Nahen der Strafe sein. Gegenüber allem hat er Argwohn und blickt ängstlich überall hin. Daß seine Schuld bekannt ist, absolut bekannt ist, davon ist er praktisch überzeugt, danach handelt er.

Diese Macht ist überall, auch in der ödesten Einsamkeit, auch im einsamen Zimmer, welches mit Riegel und Schloß verschlossen ist. Er kann flüchten, wohin er will, sooft er will, überall ist seine Seele unruhig und in Angst, überall fühlt er sich von der drohenden „Gefahr" dieser Gerechtigkeit umgeben.

Diese Macht ist ihm aber nicht als hart und unbiegsam, sondern als versöhnbar gegeben. Im Verlaufe der echten Gewissensreue fühlt er die Drohungen, den Zorn, verschwinden, fühlt er sich darum mehr und mehr beruhigt, fühlt er „Liebe" nahen, bis er in den religiösen Erlebnissen der Schuldvergebung sich gänzlich beruhigt.

Diese „Macht" ist stärker als er; auch der Mutigste wird gegenüber ihr feige und flüchtet. Gegen Menschen und Tiere kann er noch seine Kraft zu zeigen wagen, sich verteidigen bis zum Ende. Hier scheint wesensmäßig jeder Kampf von vornherein ausgeschlossen, jede aktive Selbstverteidigung unmöglich und sinnlos. Jeder Gewissensgeplagte beugt sich oder flüchtet in endloser Flucht.

Gegenüber dieser Macht fühlt er sich „schlechthin" machtlos, erlebt er seine letzte Ohnmacht. Von dieser Macht fühlt er sich „schlechthin" abhängig. Die letzten Selbständigkeits- und Unabhängigkeitserlebnisse verschwinden, je intensiver die Schuld erlebt wird, bis zur absoluten Verzweiflung an sich selbst. Die Ohnmacht, aus der Diskordanz des Schulderlebens herauszukommen, die absolute Ohnmacht gegenüber dieser Gerechtigkeit,

Digitized by Google

ja die schlechthinnige Abhängigkeit von eben dieser Macht über ihm, sind immanente Wesenszüge des bösen Gewissens.

Gegenüber dieser gerechten Macht hat er keine Ansprüche, von ihr hat er nichts zu fordern. Aber auf ihn hat diese Macht sehr wohl Anspruch und Recht. Er ist ihr irgendwie verpflichtet, verantwortlich. Eben weil sie Anspruch auf ihn hat, erlebt er ihr gegenüber sein schlechtes Gewissen. Hätte sie nicht diesen Anspruch auf ihn, ihre Nähe würde ihn nicht beunruhigen, er könnte ihr gegenüber noch wagen zu sagen: Was hast Du mit meiner Sache zu tun? — wie er es wesensmäßig seinen Mitmenschen sagen kann. Das aber ist hier von vornherein ausgeschlossen.

Diese Macht ist im Gewissenserlebnisse für seine Augen unsichtbar, für seine Ohren unhörbar, für seine Hände untastbar! Dennoch ist diese Macht bestimmt da, im bösen Gewissen zeigt alles intentional auf sie hin, gibt ihre Existenz und Nähe den einzig möglichen Sinn seines Verhaltens; in der Unruhe der Seele und in den Stürmen des Gewissens bekundet sich ihre Gegenwart und Existenz. Diese Macht ist nicht „weltlich" faßbar, sie ist „überweltlich" ahnbar, fühlbar und nur dem religiösen Erlebnisse erfaßbar.

Diese Macht ist nicht nur eine Ordnung, sondern muß ein intelligentes Wesen sein, dem wir in unseren Gewissensunruhen gegenüberstehen. „We are not affectionale towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog; we have no remorse or compunction at breaking mere human law" [1] sagt Newman mit Recht. Eine Ordnung, ein System von Gesetzen, eine Naturkraft, eine blinde Macht, ein Tier, ein Stein würde nie solches Verhalten hervorrufen können — das wäre sinnlos. Nur gegenüber einer „Person" ist Gewissensscham, Gewissensfurcht, Gewissensreue sinnvoll. Nur gegenüber einer „Person" fühlen wir Verantwortung und moralische Schuld; nur „Gerechtigkeit" in einer „Person" können wir sinnvoll fürchten, nur eine Person um Vergebung bitten, nicht eine unpersönliche „Gerechtigkeitsmacht". Nur eine „Person" können wir sinnvoll als allwissend, allsehend ahnen, nicht ein Tier oder eine dunkle Macht über uns.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das böse Gewissen deutet hin auf ein Etwas über uns, eine Ordnung, eine Macht, die wir fürchten können, die uns drohen kann, gegenüber welcher wir Verantwortung und Schuld füh-

1 Newman: Grammar of Assent. Ch. IV, § 1.

Digitized by Google

len, vor welcher wir versuchen zu flüchten; diese Macht ist absolut gerecht, allwissend, allsehend, überall gegenwärtig, wo der Gewissensgeplagte sich befinden mag, sie ist versöhnbar, ist stärker als wir, wir fühlen uns schlechthin von ihr abhängig und sind ihr gegenüber ohnmächtig, diese Macht hat Anspruch auf uns, wir sind ihr irgendwie gänzlich verpflichtet, sie ist nicht mit unseren Sinnesorganen erfaßbar, ist „überweltlich", sie ist ein intelligentes Wesen, sie ist eine „Person" [1] —; nur als ein persönlicher Gott ist diese Macht, worauf das Gewissen hindeutet, in allen diesen Weisen denkbar. Nur die Annahme eines persönlichen Gottes gewährt die Einheit und den Sinn all dieser Funktionen und Attribute. Nur gegenüber einem persönlichen Gott kann einer sich so verhalten wie der Gewissensgeplagte sich verhält. Ob er es sich bewußt ist oder nicht, daß er sich einem heiligen Richter gegenübergestellt erlebt, — denn er kann sich sogar selbst reflexiv bewußt überzeugen wollen, daß es keinen Gott gibt — bekunden all seine Handlungen, daß er doch diesen Richter ahnt und fühlt in der tiefsten Schicht seines personalen Erlebens. Nur ein Theismus oder ein Panentheismus kann die Tiefe ergründen, worauf das Gewissenserlebnis fundiert ist; ein Deismus, ein System, in dem keine solidarische Verknüpftheit zwischen Gott und Mensch besteht, sondern eine unüberbrückbare Kluft (denn nur solidarisch ist ein Beziehen des Menschen im Gewissenserlebnis auf seinen Gott sinnvoll denkbar) ein Pantheismus (wo Gott keine Person ist) und ein Atheismus (wo es keinen Gott gibt), können dem Gewissen immanente Hindeutungen nicht sinnvoll und einheitlich verstehen lassen; dadurch bleibt ihnen die tiefere metaphysische Fundierung des bösen Gewissens wesentlich verschlossen.

Gott, nicht aus eigener Aktivität dem Gewissensgeplagten sich gegenüberstellend (das Wesen des bösen Gewissens zeigt nicht primär die Aktivität des heiligen Richters von sich aus; denn dann wäre das Gewissen etwas Orakelhaftes), sondern von dem Gewissensgeplagten aus eigener Tiefe heraus gefühlt, geahnt, ist der letzte intendierte Gegenstand der Intentionen eines jeglichen echten bösen Gewissenserlebnisses. Der Schuldige fühlt oder sieht sich plötzlich in seiner Schuld vor seinen heiligen Richter gestellt. Hier wird also furchtbar „normal", was biologisch oder sozial ge-

1 Eine tiefere Begründung dieser Behauptungen findet man wenige Seiten weiter, wo einige absolute Momente des bösen Gewissens herausgearbeitet worden sind.

Digitized by Google

sehen, notwendig anormal, krankhaft erschien. Hier wird sinnvoll und ernstvoll, was, „weltlich" gesehen, sinnlos war. Der Gewissensgeplagte erlebt in einer seiner tiefsten Schichten etwas viel Wirklicheres und Absoluteres als die meisten Menschen, welche sich in den oberflächlicheren Schichten ihres Daseins durch den Strom der Veränderungen und Geschehnisse herumtreiben lassen. Hier hat das Gewissen jene furchtbare „Normalität", welche, rein „weltlich" gesehen, ihm völlig versagt werden mußte. Der „Ernst" des Gewissens, welchen das Gewissen selbst so durchaus stark betont, erfährt hier sein volles Recht. Seine Schuld, seine Verantwortung gegenüber Gott erlebt jeder (bewußt oder vag ahnend) im bösen Gewissen. Das ist der letzte Sinn und tiefste Kern des bösen Gewissens. Des Menschen zerstörtes Verhältnis zu seinem Schöpfer durchzittert das ganze Phänomen.

Bevor wir weiter auf dieses Schuldverhältnis eingehen, wollen wir erst ein paar metaphysische Momente des bösen Gewissenserlebnisses tiefer zu erfassen versuchen. Wir werden hier an einigen der intensivsten Gewissensregungen zu erfassen versuchen, was ihr tiefster Sinn ist. Dieser Sinn muß in der intimsten Personschicht liegen, welche der Mensch mit keinem anderen teilen kann, worin kein anderes menschliches Auge eindringen kann. Wir hoffen durch diesen Versuch das Wesen des bösen Gewissens deutlicher erfassen zu können.

Der Gewissensgeplagte erlebt ein absolutes, ein ontisches Verhältnis; alles Relative, Zeitliche, Oberflächliche im Bewußtseinserlebnis ist Nebensache; die Farben, die Dinge, die Menschen rund um ihn sind ihm irrelevant. Ja noch mehr, diese absoluten Momente, diese Gewissenserlebnisse in den tiefsten Schichten seines personalen Daseins bestimmen sein Verhalten auch in den relativeren, oberflächlicheren Schichten. Das sozial und biologisch Unverstehbare und Sinnlose seines Verhaltens ist eben die Durchstrahlung des Dramas, welches sich in den tiefsten, innersten Schichten abspielt, durch die relativeren Sphären hindurch. Das werden wir an den folgenden Momenten deutlich zu erfassen versuchen.

Sehr häufig sieht man bei dem Gewissensgeplagten ein Verlangen, allein zu sein. Er meidet alle Gesellschaft und sucht die schweigendste Einsamkeit auf. Dieses Verhalten kann nicht einfach sozial-psychologisch oder biologisch verstanden werden, es ist der Erfolg eines tiefen Erlebnisses, nämlich: seiner ontischen Verlassenheit. Ontisch steht er allein, ganz allein.

Digitized by Google

Um ihn sind vielleicht seine Eltern, Geschwister und Freunde, und wollen ihm helfen in seinem Kummer und seinen Sorgen. Ihre Liebe, ihre Hilfe ist ihm jetzt wesentlich gleichgültig, sie stehen ihm im Wege. Er ist ja in seiner tiefsten und intimsten Schicht allein, darin können sie nicht eindringen, was suchen sie denn ihn wegzuhalten von dem, was ihm momentan das wichtigste ist? Er will ihre Hilfe, ihre Gegenwart nicht. Auch wenn er räumlich-zeitlich noch so viele Menschen um sich hat, in seinem Gewissenskummer steht er ganz allein, ontisch ist er absolut verlassen. Denn er fühlt sich losgerissen von allem und jedem, ersten und letzten Endes auch von Gott. In dem ganzen Universum steht er da, einsam und verlassen, losgerückt von Gott. Keiner kann ihm helfen — nur Gott, und zwischen ihm und Gott ist eine Kluft. Das ist die dramatische Situation in seinem innersten Wesen, diese furchtbare ontische Verlassenheit. Dieses tiefinnerste Erlebnis ist so intensiv, daß es die ganze Person auch in den relativeren Schichten für sich in Anspruch nimmt; so strahlt durch sein zeitlich-räumliches Verhalten diese tiefe dramatische Situation hindurch. Losgerückt von allen sozialen Verhältnissen meidet er jeden, sieht er niemanden, spricht er so wenig wie möglich, wird er immer einsamer, verlassener und stiller, immer mehr in sich selbst gekehrt, alle Umgebenden verschwinden für ihn immer mehr und mehr, er merkt und sieht kaum etwas, was um ihn passiert, alles um ihn ist ihm im Wege. Räumlich-zeitlich will er ebenso einsam und verlassen sein, genau so wie er sich ontisch verlassen fühlt. Es ist kein Zufall oder etwas Sinnloses und Krankhaftes, daß der Gewissensgeplagte sich nicht mehr im sozialen Leben wohlfühlen kann, daß er sich so „merkwürdig" beträgt und eben durch seine „unverstehbare" Haltung sich verrät. Nicht aus Furcht vor Strafe oder vor dem Bekanntwerden seiner Schuld beträgt er sich so, — ach, viel zu flach, viel zu unwesentlich, viel zu blind ist eine solche Behauptung, — etwas viel Tieferes geht hier vor sich. Wer meint, daß der Gewissensverzweifelte die soziale Einsamkeit sucht, um den sozialen Folgen seiner Tat zu entrinnen, versteht nicht das Phänomen und den Leidenden.

Sehr interessant ist auch das folgende Moment, nämlich: „das ontische Bekanntsein" seiner Schuld. Man beobachte den Gewissensunruhigen genau; obwohl seine Tat keine Zuschauer hatte, obwohl er sicher weiß, daß niemand es wissen kann, und obwohl diese Tat allen Menschen ein un-

Digitized by Google

auflösbares Rätsel ist, weiß er doch ebenso sicher, daß ontisch seine Schuld „allbekannt" ist, und fühlt, daß alle Seinssphären, auch die relativeren, widerhallen von seiner Schuld. Es ist merkwürdig, daß der Gewissensgeplagte in dieser ontischen Tiefe, in die er wesensmäßig hineingerückt ist, kein halbes „Ja!" oder halbes „Nein!" kennt, daß er hier entweder ganz schuldig oder ganz unschuldig sich weiß, daß er hier sich entweder ganz verlassen oder ganz solidarisch verbunden fühlt, daß hier seine Schuld ganz bekannt ist, oder nicht besteht; daß hier von einem Verstecken, einem Zudecken der Schuld keine Rede ist, daß die Wahrheit der Schuld hier von selbst überall ausstrahlt, wie die Sonne ihr Licht über die ganze Natur sendet. Ontisch ist seine Schuld „allbekannt", ontisch steht er vor Gott, der alles sieht, dem nichts zugedeckt werden kann; dieses „ontische Allbekanntsein" der Schuld ist ein sehr tiefes, sehr wichtiges Charakteristicum des Gewissenserlebnisses; — für den Leidenden existiert in Wahrheit (ontisch) nur die Schuld, und diese Schuld sendet ihre Strahlen im ontischen Reiche aus nach allen Richtungen, und bekundet ihren Inhalt, — je intensiver die Schuld erlebt wird, desto deutlicher tritt dieses Charakteristicum hervor. Nun, wo dieses Erlebnis der tiefsten Schicht alle anderen Schichten für seinen Inhalt in Anspruch nimmt, auch die relativeren, sieht der Gewissensunruhige in seiner räumlich-zeitlichen Umgebung dasselbe, was in seinen tiefsten Personschichten vor sich geht. Überall rund um ihn her meint er das „Allbekanntsein" seiner Schuld zu spüren, jeder beliebige, auffallende Mensch scheint ihm sein Verfolger, und jeden beobachtet er mit Argwohn, jeden sieht er mit Mißtrauen an, ja selbst in der Einsamkeit flüstert jedes kleine Geräusch ihm zu: „Ich weiß, daß du schuldig bist!" „Weltlich" gesehen ist der Mensch verrückt, seine normale Einsicht ist verschwunden. „Überweltlich" gesehen ist er in einem furchtbar „normalen" Zustande, er ist viel normaler und näher an der absoluten Wahrheit als jene, welche in dem relativeren Strom des Geschehens sich an der Oberfläche treiben lassen. Seine Schuld ist kein Geheimnis, sie ist bekannt, für „Gottes Auge" ist sie nicht zugedeckt oder zudeckbar, und dieses Erleben des ontischen Bekanntseins seiner Schuld in der tiefsten Schicht seines personalen Daseins fordert wieder die ganze Person in allen Schichten für sich auf und durchstrahlt die relativeren Schichten. Was er im tiefsten erlebt, meint er überall rund um sich zu sehen, alles bekundet ihm seine

Digitized by Google

Schuld, und so scheint jeder beliebig Auffallende ihm sein Verfolger zu sein. Dieses Erlebnis, daß Gott es weiß, in der innersten Tiefe seines Herzens, diese Sicherheit, daß es absolut bekannt ist, bleibt nicht verborgen in seinem tiefsten Herzensgrunde, sondern äußert sich in seinem ganzen Verhalten gegenüber seiner Umgebung: nur dieses ist der Grund für so manchen schuldigen Blick. Auf eine Frage die schuldigen Augen niederzuschlagen, oder schuldrot zu werden, sich unruhig zu verhalten und also in den relativen Schichten ein Geheimnis zu verraten, welches in der tiefsten Schicht kein Geheimnis, sondern allbekannt ist, hat jeder schon erfahren. Wäre die Schuld in der ontischen Tiefe zudeckbar, geheimhaltbar, es wäre nicht notwendig, in unerwarteten Augenblicken die Schuld in den relativeren Schichten so zu verraten; nur eine äußerste Raffiniertheit kann durch willensaktive Behutsamkeit dieses Durchstrahlen der Schuld von der Tiefe her verbergen. Wo ein Gewissensgeplagter aber am allerintensivsten seine Schuld erlebt, verrät er nicht nur seine Schuld, sondern er meint selbst seine Schuld überall rund um ihn bekannt zu sehen, meint in jedem Geräusch eine Schuldzuflüsterung zu hören. Sehr tief ist dieses in einer anderen Blickrichtung erfaßt: in der biblischen Wiedergabe von Kains Erlebnis nach dem Brudermord: „Siehe, du treibst mich heute aus dem Lande, und ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen und muß unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird's mir gehen, daß mich totschlage, wer mich findet[1]"; — und in Newmans Worten: „The wirked flees, when no one pursneth, — then why does he flee? Whe is it, that he sees in solitude, in darkness, in the bidden chambers of his heart? If the cause of these emotions dus not belong te this visible world, the Objected tho which his perception is directed must be Supernatural und Divine[2]."

Diese beiden Zitate führen uns schon auf das nächste wichtige Moment, welches schon in Orestes' Flucht vor den Erinnyen deutlich hervortritt. Der Gewissensunruhige befindet sich auf einer ontischen Flucht. Er will nicht, er kann nicht vor seinem heiligen Richter erscheinen. Überall sucht er sich vor ihm zu verstecken, ihm zu entrinnen. Warum sonst die dauernde Flucht, selbst da, wo es sinnlos ist, zu flüchten, wo sozial absolut keine Gefahr mehr vorhanden ist? Von Straße zu Straße, von Ort zu Ort ist er auf einer rastlosen Flucht und gönnt seinen müden, schleppenden Füßen keine Ruhe,

1 1. Moses 4, 14. 2 Newman a. a. O. Ch. IV, § 1.

Digitized by Google

er muß weiter, immer weiter. Aber wo er auch hinkommt, wo er auch ruhen will, überall kommt das Gewissen aufs neue, überall ist seine Schuld und zugleich überall sein heiliger Richter, er entflieht ihm nie und nirgendwo. „Weltlich" gesehen ist dieses Flüchten sinnlos, krankhaft, „überweltlich" furchtbar, „normal", durchaus sinnvoll. Auch hier durchstrahlt das sozial-sinnlose Verhalten jenes tiefe ontische Erlebnis, das sinnlose Flüchten jene tiefe ontische Flucht. Da das ontische Verhältnis immer und überall ist, ist der Drang zur Flucht, solange das Gewissen erlebt wird, auch immer und überall, und beachtet nicht den empirischen Sinn und dessen Forderungen. Das Relative und Empirische ist hier irrelevant. Man vergleiche dieses Phänomen mit der furchtbaren Flucht des Orestes vor den Erinnyen; hier haben wir dasselbe Drama im Mythos. Orestes konnte endlich seine Flucht beenden in den Tempeln der Athene, wo die Göttin die Erinnyen in Eumeniden verwandelte. Auch der Gewissensgeplagte kann nur dann seine Flucht beenden, wenn er sich mit Gott versöhnt, erst dann bekommt er ein „ruhiges Gewissen", in griechischer Symbolik: die Eumeniden. Man kann darüber streiten, ob und inwiefern der griechische Mythos eine Abbildung innerlicher Erlebnisse sei, aber diese genaue Übereinstimmung der Flucht des Orestes mit unserer Gewissensflucht zeigt uns, daß auch den Griechen dieses Phänomen nicht unbekannt war, daß auch sie solche Gewissensunruhen im tiefsten Herzen erlebt haben.

Genau so ist die Gewissensfurcht nicht sozial oder biologisch verstehbar. Die echte Gewissensfurcht ist nicht eine Furcht vor den sozialen Folgen seiner Tat, sondern eine ontische, eine Seinsfurcht. Das ist die tiefste Furcht, die es gibt: eine Furcht vor Gott.

Diese Furcht durchzittert das ganze Verhalten der Person. Wie irrelevant das Soziale dieser Furcht ist, zeigt sich da, wo der eine sich dem Gerichte übergibt, obwohl kein Beweis seiner Schuld und also keine Möglichkeit einer gerichtlichen Verurteilung vorhanden ist (man denke an Dostojewskis Raskolnikow in „Schuld und Sühne"), und wo der andere sich dennoch das Leben nimmt, obwohl das Gericht und die sozialen Personen seine Tat preisen und loben (man denke an Judas Ischariot). In den Mischtypen kann eine solche (soziale) Furcht mit dieser ontischen Furcht verschmolzen sein und in einer intensiveren Furcht vor dem Gericht sich äußern, aber ohne diese ontische Furcht hat eine soziale Furcht vor den Folgen seiner Taten

Digitized by Google

mit dem bösen Gewissen überhaupt nichts zu tun. Diese ontische Furcht, diese schuldige Furcht vor Gott, wenn sie sich in einer Gewissensverzweiflung äußert, ist die entsetzlichste Furcht, die es gibt.

Diese Beispiele (welche vermehrt werden können z. B. durch die Aufdeckung der ontischen Tiefe in der Gewissenschau — die ihrerseits wieder sehr zu unterscheiden ist von den sozialen und biologischen Schamformen, — und in der Gewissensreue, Gewissensbetrübnis usw.) zeigen uns alle deutlich, daß es sich im bösen Gewissenserlebnis um eins der tiefsten und innerlichsten Erlebnisse handelt, daß die relativeren und oberflächlicheren Erlebnisse hier irrelevant sind, daß das sozial und biologisch „Unverstehbare" in dem Verhalten des Gewissensverzweifelten endgültig nur das Durchzittern eines dramatischen Erlebnisses gegenüber Gott in den tiefsten personalen Daseinsschichten des Gewissensgeplagten durch seine relativeren Sphären hindurch ist. Überall tritt ein absolutes Moment hervor. Es läßt sich auch verstehen, daß, so man diese ontische Tiefe streicht, das Gewissen also „weltlich" verstehen will, man dann nicht anders sagen kann wie: das „böse Gewissen" ist etwas Krankhaftes, Psychopathologisches am Menschen. — Wir haben als Beispiele die intensivsten möglichen Fälle genommen, wo das Wesentliche sich am deutlichsten herausprägt. Nun läßt sich in den extremsten Fällen, praktisch-empirisch gesehen, eine Ähnlichkeit dieser intensivsten Fälle mit dem Schulderlebnisse psychopathologischer Patienten nicht leugnen, — aber man darf hier nicht identifizieren; hier begegnen sich entgegengesetzte, extremste Fälle, genau so wie zwischen echten Genies und Irrsinnigen vielfach auch die sprechendsten Ähnlichkeiten erscheinen und man in extremsten Ausnahmsfällen zweifeln könnte, ob der, den man vor sich hat, ein Genie oder ein Verrückter ist. Hier wäre Identifikation auch nicht gestattet. Übrigens lassen echte extremintensive Gewissenserscheinungen sich doch deutlich von psycho-pathologischen Schulderlebnissen unterscheiden; wenn jene auftreten bei kleinen unbedeutenden Verschuldungen, läßt sich etwas Krankhaftes nicht leugnen; solche intensivste Erlebnisse finden normaliter auch nur nach großen Schuldtaten: Mord usw. statt. Das sind aber praktisch-empirische Fragen, für uns kommt hier hauptsächlich die Wesensfrage in Betracht.

Wie absolut die Gewissenssituation ist, zeigen noch die Wesenszüge des Gewissens in folgendem Momente:

Digitized by Google

Der Gewissensgeplagte kann nicht aus seiner Situation heraus, ohne Versöhnung mit Gott. Empirisch-faktisch kann er durch Betäubung und Alkohol seine Gewissensverzweiflung wegstoßen — aber das ist unwesentlich. Auch absichtliche Selbsttäuschung ist ein unwesentliches, oder besser, unwesensmäßiges Entkommen aus der Situation. Wesensmäßig gibt es keinen anderen Ausweg.

Vor ihm steht: seine Verantwortung, sein heiliger Richter.

Hinter ihm steht: seine Tat, seine Schuld.

Nach vorne kann er nicht, will er nicht, wagt er nicht; da ist die Gerechtigkeit, welche er fürchtet, der heilige Richter, welchem er entfliehen will, gegenüber dem er verantwortlich ist und seine Schuld fühlt. Ein Loslösen oder Abwälzen der Schuld gibt es nicht ohne diesen absoluten Richter. Ein Weiterleben, Weitergehen und zugleich die Forderungen und die Rechte des allsehenden Richters ignorieren, an ihm vorbeieilen, ihm entrinnen, gibt es nicht. Der Weg ist versperrt — ohne Verantwortung keinen Schritt weiter! Selbst eine endlose Flucht hilft hier nichts.

Nach hinten, zurück, kann er auch nicht. Es ist geschehen, vorbei! Für immer! Absolut unmöglich ist es, die Tat ungeschehen zu machen, unmöglich, die Zeit rückgängig zu machen und die Tat zu ändern, die Schuld abzuwälzen. „O könnte ich alles überleben, bessern, o wäre mir nur noch einmal die Gelegenheit gegeben, ungeschehen zu machen, was ich getan habe und zu tun, was ich unterlassen habe zu tun!“ ist der Verzweiflungsruf jedes Schulderlebenden.

Verhängnisvoll ist es dem Gewissensgeplagten, daß es keinen Rückgang der Zeit, kein Ändern des Geschehenen, kein Abwälzen der Schuld mehr gibt. Es ist geschehen! für immer vorbei! Das ist ein absolutes Moment in jedem bösen Gewissenserlebnis. Und doch versucht mancher es; wo er geschadet hat, hilft er tausendmal, die Schuld versucht er gutzumachen, — aber ungeschehen ist die Tat nicht, abgewälzt ist die Schuld nicht.

Ebenso verhängnisvoll ist es ihm, daß er nicht weiter kann, daß er vor seinem absoluten Richter steht, ihn nicht täuschen oder ihm entrinnen kann, der absolut gerecht ist, und ihm seine gerechte Strafe geben kann, den er fürchtet und vor dem er entfliehen will, aber nicht entfliehen kann. Auch hier haben wir ein absolutes Moment in dem bösen Gewissen.

Zwischen diesen beiden verhängnisvollen Momenten, beide gleich ab-

Digitized by Google

solut, unveränderlich, ewig, — steht der Schulderlebende. Nach vorne und nach hinten ist der Weg versperrt. Ein ewiges Präsenz ist da — die Zeit und der Zeitstrom stehen für ihn still. Für das Relative um ihn hat er keine Zeit, absolut keine Zeit, etwas viel Wichtigeres hält ihn in seinem Banne, nämlich seine Schuld, — die erlebt er und sieht er im intensivsten Grade, und in dem Zeitstrom ist seine Schuld das einzige, was er erlebt. Von seiner Schuld kann er nicht fort, an seinem ewigen Richter kann er nicht vorbei. Hier steht er zwischen zwei verhängnisvollen Momenten, herausgerückt aus dem relativeren Zeitstrome, und durchlebt einen Ewigkeitsmoment.

Nur einen Ausweg gibt es „wesensmäßig“ [1] aus dieser katastrophalen Situation für den Gewissensgeplagten, nämlich durch einen Reueakt sich mit Gott zu versöhnen, sich vor Gott demütig zu beugen, es zu wagen, sich seinem heiligen Richter anzuvertrauen, und eine Vergebung seiner Schuld von Gott zu erleben. „Erst dann nimmt die Reue ihren vollen Sinn an und gewinnt erst dann ihre volle Sprache, wenn sie eingefügt erlebt ist in einen metaphysisch-religiösen Weltzusammenhang [2],“ sagt Scheler zu Recht. Solange noch ein Fünklein von Hochmut oder Selbstschätzung uns den Weg zur echten Reue versperrt, gibt es keinen echten wesensmäßigen Ausweg. „Es ist furchtbar, daß wir das Leben nur gewinnen können auf dem dunklen Schmerzensweg der Reue. Aber es ist herrlich, daß es überhaupt einen Weg zum Leben für uns gibt [3].“

Ist das Gewissen, wenn sein Wesen von solchen absoluten Momenten zeugt, denn notwendig ein religiöses Phänomen? — Der Gewissensverzweifelte erlebt am tiefsten seinen eigenen Unwert: „Ich nichts“; und zugleich steht vor ihm sein heiliger Richter, der absolut gerecht und absolut wertvoll (gut) ist; jede seiner Handlungen bekundet gegenüber Gott, bewußt oder nicht ein: „Du alles“. Scheler [4] sieht zu Recht als „den primitivsten Ausdruck des religiösen Bewußtseins in jedem ersten Stadium seines Werdens“ ein: „Ich nichts — Du alles“. Hierin kommt zum Ausdruck der mehr oder weniger große Nichtigkeitscharakter, welcher alles übrige Dasein erhält

1 „Unwesensmäßig“ sind Auswege wie: alkoholische Betäubung, Selbstmord (Judas), sich seine Unschuld vorlügen, vortäuschen und glauben lassen, usw. 2 Scheler: Vom Ewigen im Menschen. S. 50 ff. u. 52 ff. 3 Daselbst. S. 50 ff. u. 52 ff. 4 Daselbst. I, S. 386 ff.

Digitized by Google

vor dem im religiösen Akte sich irgendwie natürlich offenbarenden ens a se. — Erst im Rückblick auf das positiv Seiende, daß jedes Ding noch ist, und daß auch wir selbst als Menschen noch sind — abgesehen von diesem partiellen Nichtsein und jener Nichtigkeit, die uns angesichts Gottes zuerst aufging — kann das zweite Erlebnis der Geschaffenheit und Geschöpflichkeit eintreten. In ihm durchdringt sich beides: Die in der Hingabe an Gott erlebte Nichtigkeit und die im Akte der Selbstbehauptung des „noch" positiv an uns Seienden ergriffene Selbstheit. „Ich bin nicht nichts schlechthin, sondern ein Geschöpf Gottes," ist der Sinngehalt des zweiten Erlebnisses."

Im „bösen Gewissen" (insbesondere in der Gewissensfurcht und Gewissensscham) haben wir gerade ein umgekehrtes Verhältnis und einen anderen Ton in jedem der beiden Erlebnisse. Hier haben wir nicht primär die Hingabe an Gott, wo unsere Nichtigkeit erlebt wird, in dem Maße, als wir Gottes Heiligkeit erleben, wo das „Du alles" die primäre Betonung und das „Ich nichts" die korrelate Folge davon ist, — was wir ausdrücken können mit einem: „Du alles — Ich nichts", das „Ich nichts" wächst mit dem „Du alles" —, sondern hier wird primär unsere Schuld erlebt, und Gott wird in dem Maße für uns größer, gerechter und mächtiger, vielleicht furchtbarer oder gnädiger, als wir unsere Schuld erleben, was wir umgekehrt ausdrücken können mit einem „Ich nichts — Du alles". Das „Du alles" wächst mit dem „Ich nichts". Und überdies ist hier der Nichtigkeitscharakter für uns ein positiver Unwert, eine Schlechtheit und Bosheit. „Ich schlechter Mensch — Du heiliger, gerechter (oder gnädiger) Richter" (in der Reue wird Gottes Liebe und Gnade eher beachtet als Gottes Gerechtigkeit). Doch haben wir hier zugleich (nur in der Reue nicht) mit unserem Unwerterlebnis ein Festklemmen, ein Festhalten an unserem Ich, statt einer vollkommenen Hingabe an Gott; ein Fünklein von Hochmut durchzittert die Gewissensfurcht und Gewissensscham. Unser „Ich" zu schützen vor Gottes Gerechtigkeit, ist die Intention, welche eine absolute Hingabe unmöglich macht. „Obwohl ich ein schlechter Mensch bin, will ich mich doch retten vor der Gefahr, welche mir von Gott her droht," liegt im Grund immer noch in der Gewissensfurcht und macht hierdurch die demütige Haltung unmöglich; der einzige Ausweg aus der Gewissenskatastrophe ist: demütige Reue. — Das zweite Moment des religiösen

Digitized by Google

Aktes, das Kreatur- oder Geschöpflichkeitserlebnis klingt harmonisch zusammen mit dem „Du alles": „Ich bin dein Geschöpf". Im Schulderleben jedoch steht das Geschöpflichkeitserlebnis in schroffer Disharmonie mit dem „Du alles", denn hier ist der Sinn: „Ich bin unwert, ein Geschöpf Gottes zu heißen!" Der Schulderlebende wagt nicht, seinen Blick begeistert hinauf nach Gott zu richten: „Du alles", sondern schlägt seine Augen nieder und fürchtet und schämt sich: „Du alles"; eine dunkle Kluft trennt das „Du alles" von dem „Du alles", das Schulderlebnis von dem Kreaturerlebnis, den Gewissensgeplagten von seinem Gott. Es ist dieser Bruch, diese Dunkelheit seines Schicksals, dieses Abgetrenntsein von allem, was in dem Erlebnisse der ontischen Verlassenheit zum Durchbruch kommt. Die ontische Unsicherheit seines Schicksals nimmt ihm alle Ruhe, er fühlt sich wie ein steuerloses Schiff auf einem stürmenden Ozean. Das herzliche Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, das sich im Kreaturgefühl bekundet, ist gerissen. — (Sehen wir dies nun in dem Sinne, daß die Liebe das Urprinzip alles Seienden ist, daß das Gewissen, wie eine Magnetnadel im magnetischen Erdfelde, eine neu erwachende Liebe in der ihn umringenden Gottesliebe ist[1], daß, wie die plötzlich eintretenden Schwankungen der Magnetnadel eine fremde hinzugekommene magnetische Gegenströmung anzeigen, so auch das böse Gewissen in seinen stürmischen Schwankungen einen in dem Gewissenserlebenden sich auswirkenden Gegenstrom gegen Gottes Liebe bekundet, dann erlangt dieser Gedanke des gebrochenen Kreaturgefühls einen noch tieferen Sinn. Das böse Gewissen bekundet, daß der Gewissenserlebende nicht mehr paßt in eine in Gottes Liebe fundierte Schöpfung; das Liebesverhältnis zwischen ihm und Gott ist zerbrochen, und da die Liebe ein ontisches Prinzip ist, ist hier ein ontischer Bruch vorhanden; da das böse Gewissen selbst aber die neu erwachende Liebe ist, bekundet sich zugleich in ihm die Möglichkeit der Heilung dieses Bruches, der Wiederherstellung des Liebesbandes zwischen Gott und seiner Kreatur; ja, es kann selbst metaphysisch als eine durch Gottes Liebe erweckte Gegenliebe gesehen werden). —

Hiermit will nicht gesagt sein, daß das Gewissen notwendig ein religiöser Akt sei im Sinne einer positiven Religion, daß es nur religiöse Gewissensphänomene gibt; im Gegenteil, auch die nicht „religiös Gläubigen"

1 Siehe Kapitel 5 dieser Arbeit.

Digitized by Google

erleben ebensogut Gewissensphänomene. Zu Recht betont Scheler die Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung, und daß der religiöse Seins- und Wertbereich nie aus der übrigen Erfahrungswelt erschlossen, auch nicht durch Idealisierung an ihr gewonnen werden könne, sondern ausschließlich zugänglich sei durch den religiösen Akt. Auch das böse Gewissen erschließt uns nicht diesen religiösen Seins- und Wertbereich, bringt uns nicht in persönliche Verbindung mit Gott; — mehr als ein böses Gewissen ist dafür notwendig! Der echte Reueakt schafft wohl hierfür die Grundbedingungen, aber erst auf Grund der Erfassungen einer Offenbarung Gottes ist der religiöse Akt möglich. Der Gewissensgeplagte ahnt und fürchtet Gottes Macht und Gerechtigkeit nicht als eine positive Offenbarung Gottes, sondern als ein negatives Gegenübergestelltwerden gegenüber Gott. Hier irrt Newman, wenn er meint, daß das Gewissen schon ein religiöses Phänomen im Menschen sei, daß Gott im Gewissen persönlich zu uns rede, daß er sich uns darin enthülle, daß das Gewissen uns positiv Gott offenbart. Jede positive Offenbarung ist nur im religiösen Erlebnisse gegeben; im Gewissen ist wesentlich höchstens eine negative Offenbarung Gottes durch das positive Erfassen unserer Schuld uns gegeben. Das böse Gewissen ist also nicht notwendig (das religiös bestimmte Gewissen wohl) ein religiöses Erlebnis, ein religiöses Phänomen. Es ist höchstens ein negativ religiöses Erlebnis, insofern der Gewissensgeplagte sich darin vor Gott gestellt vorfindet, es ist wohl aber ein „religiöses" („theales") Erlebnis in dem weiteren Sinne, welchen wir am Anfang des Kapitels prägten, im Gegensatz zu den sozialen und biologischen Erlebnissen [1]. Wir können also kurz zusammenfassend sagen: Das böse Gewissen ist notwendig ein „religiöses" („überweltliches", auf Gott bezogenes, „theales") Phänomen, aber nicht unbedingt ein religiöses (auf göttlicher Offenbarung beruhendes, mit Gott direkt persönlich in Verbindung tretendes) Phänomen.

Und dennoch ist das böse Gewissen nicht ein nur-moralisches Erlebnis, eben durch diese Hindeutung und Beziehung auf Gott. Dieses Phänomen ist nicht notwendig ein religiöses und doch viel mehr als ein nur-moralisches. Es ist ein Vor-Phänomen des Religiösen und „nimmt dann erst vollen Sinn an und gewinnt dann erst seine volle Sprache, wenn es ein-

1 Siehe am Anfang dieses Kapitels die Anmerkungen betreffend die Begriffe „überweltlich" und „theal".

Digitized by Google

gefügt in einem metaphysisch-religiösen Weltzusammenhang erlebt ist[1]". Erst im religiösen bösen Gewissen, wo die moralische Schuld als Sünde, das moralische Unwertsein als ein Beflecktsein, Beschmutztsein[2] erlebt wird, wo das Gewissenserlebnis nicht nur hindeutet auf Gott und der Schuldige sich vor Gott gestellt vorfindet, sondern er selbst in positivem, religiösem Akt Gott erfaßt und in seiner Gewissensreue Gottes Liebe und Gnade und die Vergebung seiner Schuld erlebt, erscheint das böse Gewissen in vollem Lichte seines Wesens und offenliegendem Sinn. Da das böse Gewissen eine solche merkwürdige Stellung zwischen dem moralischen und religiösen Erlebnisse einnimmt, ja, als Übergang von dem einen zu dem anderen gesehen werden kann als die verbindende Kette von der nur-moralischen Sphäre durch die metaphysisch-moralischen und negativ-religiösen hindurch zu der positiv-religiösen Sphäre, leuchtet es ein, warum eben hier der Punkt liegt, wodurch so viele religiöse Bekehrungen stattgefunden haben, warum auch der Apostel Paulus sich auf das Gewissen der Griechen berief, warum Newman das Gewissen in seiner Religionsphilosophie eine so zentrale Rolle spielen läßt.

Was ist nun dieses eigenartige Unwert-, dieses Schulderleben? Es ist nicht ein subjektives Gefühl, das zufällig dieses oder jenes Ereignis begleitet. Es ist das Resonieren in uns seitens eines objektiven Tatbestandes; denn die Schuld ist etwas Objektives. Das muß gegenüber jedem subjektiven Emotionalismus stark betont werden. „Sie ist jene Qualität „böse", die der Person selbst, dem Aktzentrum, durch ihre bösen Akte dauernd zugewachsen ist. Eine Qualität also, nicht aber ein Gefühl ist die Schuld", sagt Scheler mit Recht[3]. Das Schulderleben ist das Erleben dieser Qualität, welche an der Person haftet. Ob er seine Schuld erlebt oder nicht — sie bleibt haften.

Wir haben gesehen (Kap. III), daß in dem Gewissensgeplagten die Erkenntnis (diskursiver oder intuitiver Art) seiner Schuld, seiner Bosheit vertieft wird zu einem Erlebnis desselben, — daß das Gewissensurteil: „Diese Handlung ist schlecht" verfangen wird durch ein tiefergehendes Urteil: „Ich bin schlecht, böse." Nicht auf dem rationalen Erkennen oder

1 Scheler: Vom Ewigen. S. 50 ff. u. S. 52 ff. 2 Vergleiche das schöne Werk von Otto: Das Heilige. 1922, S. 68 ff. 3 Scheler, Vom Ewigen. I, S. 39 ff.

Digitized by Google

emotionell-kognitiven Erfassen der Schuld liegt das Hauptgewicht, sondern auf dem vollen Erleben dieser Schuld als einer negativ-wertigen Qualität des eigenen Seins. „Ich, als ein seiendes Wesen, bin böse; mein Sein ist böse." Nun liegt in dem Erleben dieser Seinsqualität phänomenal eingeschlossen, daß der Schulderlebende sich nicht mehr in Harmonie mit dem übrigen Seienden fühlt; es ist, als ob diese Schuld ihn unwert macht unter den Seienden zu sein. Das Schulderleben in allen Formen: Gewissensfurcht, -scham, -reue, -zorn usw. stimmen hierin durchaus überein. In der Gewissensscham möchte man in das tiefe „Nichtsein" versinken; — es ist ein Erlebnis, daß es besser wäre, keine Existenz zu haben, als eine solch böse. In Gewissenszorn und -qual will man irgendwie versuchen, das Bösseiende auszurotten. In der Gewissensreue wird das Bösseiende zum Grund der Betrübnis und man sucht ihre innere Überwindung durch ein Vergeben der Schuld, ein Abwischen der Schuld. In der Gewissensfurcht ist dieses Bösseiende Ursache der Furcht. Überall sieht man in der Gewissenserscheinung, daß das Erleben des „ens malum" ein Erleben einer Disharmonie mit dem „ens bonum" ist. Merkwürdig ist es, daß in dem Gewissenserlebnis eingeschlossen zu liegen scheint, daß alles Seiende gut sein sollte; der Satz: „omne ens est bonum" wird hier als Ideal anerkannt; der Satz: „omne ens est malum" wird hier nur in bezug auf das eigene Sein als Tatsache voll anerkannt und erlebt[1].

Daß er jetzt ein „ens malum" ist (der Grund seiner Regungen), das macht der Gewissensgeplagte sich selbst zum Vorwurf. Er selbst ist die Ursache dieser bösen Qualität an sich selbst. Durch seine eigenen, bösen Wünsche, sein böses Begehren, sein böses Wollen, seine bösen Taten, welche er hätte überwinden sollen, ist er der böse Mensch, als welcher er sich selbst jetzt fühlt. — Er selbst kann aber jetzt nicht mehr sich „gut" machen; die Freiheit, die böse Tat zu meiden, hat er verloren; jetzt hat er keine Freiheit mehr, sich selbst aus seinem Bössein herauszuhelfen. Alle guten Vorsätze helfen jetzt wesensmäßig nichts. (Diese könnten ihm nur noch unwesens-

1 Es wäre ein interessantes Studium, zu untersuchen, welche verschiedenen Einflüsse prinzipieller Art auf die Gewissenserscheinungen und auf die Möglichkeit dieser Erscheinungen in den Individuen die mehr pessimistische indische Weltauffassung des „omne ens est malum" und die mehr optimistische Weltauffassung der westlichen Kulturen des „omne ens est bonum" haben.

Digitized by Google

mäßig seine Schuld verblenden und also das empirisch-faktische Erleben der Schuld beenden.) Er muß in seinem tiefsten Sein erneut werden, was außerhalb seiner Macht steht. Nur durch ein „Wunder", „Bekehrung", „Gnade", „Vergebung der Schuld" durch einen, der wohl die Macht dazu hat, ihn zu erneuern, durch einen, der wohl in sein tiefstes Sein eindringen und es ändern kann, ist es möglich, daß der Gewissensleidende aus seiner katastrophalen Situation, aus seinem eigenen „ens malum" herauskommt.

Wenn wir das Gesagte in unsere „metaphysische" Terminologie umsetzen, dann ist es gerade diese objektive Qualität: „böse", wodurch der Gewissensschuldige nicht mehr in Gottes Schöpfung paßt, wodurch er Gottes Schöpfung „befleckt". Sein Dasein ist hierdurch eine Disharmonie, eine Diskordanz mit allem, was Gottes ist, wie ein Flecken in einem Kunstwerk, wie „Dornen und Unkraut in Gottes Acker".

Durch diese objektive Qualität „böse" ist das Band, welches ihn solidarisch mit Gott und seiner Schöpfung verbunden hatte, zerrissen. Zwischen Gott und ihm besteht ein Bruch, eine Kluft, welche von ihm her unüberbrückbar ist. Ein objektives Verhältnis ist durchbrochen, er steht nicht mehr in der Ordnung der Dinge, wie Gott sie geschaffen hat, er steht draußen, abgeschieden, allein und verlassen. Nicht mehr in die Gesamtschöpfung zu passen, dieses Unwertfühlen gegenüber Gott und den Menschen, das Erleben dieser selbstverschuldeten Disharmonie und Diskordanz, dieser ontische Bruch, dieses ontisch Abgelöst-, Getrenntsein von dem, worin allein seine Existenz fußt und fundiert ist, ja, ohne welche er nicht bestehen kann, das Erleben dieser selbstgewollten eigenen Bosheit und Schlechtheit, — ist der letzte Grund, worin alle bösen Gewissensphänomene als überbiologisch und übersozial zu verstehen sind. Es ist das Einleuchten dieses metaphysischen Tatbestandes, es ist die (nicht notwendig reflexiv bewußte) tief personale Einsicht hierin, welche besonders in der Gewissensfurcht sich so stark bekundet.

Das alles hat er selbst verschuldet. Er selbst hat es verursacht, er selbst ist verantwortlich für das, was geschehen ist. Durch seine eigene böse Tat haftet diese Qualität „böse" an ihm, wodurch er unwert geworden ist, seine eigene personale Stellung in Gottes Ordnung der Dinge einzunehmen. Kann er nun nach dieser Selbstverschuldung vor seinem heiligen Richter erscheinen?

Digitized by Google

Das Schulderleben ist das Erleben dieses gebrochenen Verhältnisses durch eigene Bosheit und Schlechtheit gegenüber seinem eigenen Richter, von dem er alles empfangen hat, dem er alles bis zu seiner eigenen Existenz schuldig ist. Das Schulderleben ist das emotionale Resonieren dieses objektiven Sachverhaltes in den tiefsten seiner personalen Schichten[1]. Sehen wir dies alles aber auf dem Hintergrunde der folgenden schon behandelten Prinzipien, a) daß das Gewissen schon ein Hervorbrechen des „guten Dranges" bzw. der „Liebe" ist, b) daß alles Existierende durch die Liebe und in der Liebe Gottes existiert und c) daß Liebe notwendig Gegenliebe, und also Gottes Liebe die Liebe des Gewissensgeplagten setzt, — dann gewinnt alles, was hier gesagt ist, einen noch viel tieferen Sinn.

Scheler[2] hat uns eine Schichtung des emotionalen Lebens gegeben. Er unterscheidet sinnliche Gefühle, Lebensgefühle, seelische Gefühle und geistige Gefühle, und zeigt uns, wie diese alle wesensverschieden sind, und wie diese Ordnung jedesmal uns in eine tiefere Schicht des emotionalen Lebens hinführt. Die tiefsten Gefühle sind die geistigen; „sie scheinen aus dem Quellpunkte der geistigen Akte selbst gleichsam hervorzuströmen und alles jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und mit ihrem Dunkel zu übergießen. Sie durchdringen alle besonderen Erlebnisinhalte. Ihre Eigenart tritt auch darin hervor, daß sie absolute, nicht auf außerpersonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle sind. — Es gehört zum Wesen dieser Gefühle, daß sie entweder gar nicht erlebt werden, oder von unserem ganzen Sein Besitz ergreifen. Wie in der Verzweiflung ein emotionelles ‚Nein!' im Kerne unserer Personexistenz und unserer Welt steckt, ohne das die ‚Person' dabei auch nur Reflexionsobjekt ist — so in der ‚Seligkeit' — der tiefsten Schicht des Glücksgefühls, ein emotionelles ‚Ja!' Es ist der sitt-

1 Man vergleiche hiermit Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens (1921), S. 389: „Man kann die Zustände der Selbstverurteilung und des Schuldbewußtseins in vier Formen beobachten: erstens als Bewußtsein der moralischen Kleinheit und Niedrigkeit gegenüber Gott; zweitens in dem Bewußtsein der eigenen Schlechtigkeit und Unreinheit; drittens in dem Bewußtsein, einen quälenden Zustand durch eigenen Willen mitverschuldet zu haben; viertens endlich der Form des Trennungsbewußtseins gegenüber Gott „wegen der eigenen Unwürdigkeit".
2 Scheler: Formalismus, S. 340 ff.

Digitized by Google

liche Wert des Personseins selbst, dessen Korrelate sie zu bilden scheinen. Darum sind sie auch die metaphysischen und religiösen Selbstgefühle katexochen." So gehören auch die Schuldgefühle im bösen Gewissen zu diesen geistigen Gefühlen, welche auf den tiefsten Personkern bezogen sind und daraus hervorquellen. Ebenso durchdringen die Schuldgefühle alle anderen Schichten und „erfüllen gleichsam vom Kern der Person her das Ganze unserer Existenz und unserer Welt". Nur die Schuld wird im bösen Gewissen erlebt und fordert die ganze Person für sich auf[1].

Wir haben als Beispiele für unsere Untersuchung die reinsten und intensivsten Fälle ausgewählt, um da am deutlichsten die Wesenszüge zu erfassen. Diese Wesenszüge gelten überall, auch da, wo das böse Gewissen plötzlich leise seine Stimme erhebt und wieder schweigt, auch da, wo einer auf eine Frage nach einer Schuld spontan die Augen niederschlägt oder gänzlich wegsieht, auch da, wo die Schuld eine minimale ist — denn qualitativ ist zwischen einer kleineren oder größeren „Sünde" oder „Bosheit" kein Unterschied, und auch die kleinste „Schuld" in „Gottes Schöpfung" würde ein Flecken darauf sein — auch da, wo sie in Mischtypen zusammen resoniert mit der Furcht vor sozialen Folgen, mit der Feigheit, die Schuld zu erkennen, oder gegen die öffentliche Meinung aufzutreten, oder mit einem Bedauern über das anderen angetane Leid, — welche letzten Phänomene an und für sich genommen mit bösem Gewissen überhaupt nichts zu tun haben; — in allem echten Schulderleben, sei es intensiv oder schwach vorhanden, ist das Wesen dasselbe. Empirisch-faktisch kann es schwer sein, an einem bestimmten Verhalten als Zuschauer ein echtes böses Gewissen zu erkennen, genau so wie es schwer ist, an einer speziellen Bewegung in der Natur zu erkennen, ob es eine mechanische oder eine Lebensbewegung ist, aber die Person weiß genau, ob sie nur die Folgen ihrer Tat fürchtet oder bedauert, oder ob sie die Tat selbst als böse, sich selbst auch als „schuldig" erlebt. Schopenhauer kann mit Recht behaupten, daß alles, was Kant von dem Gewissensgeplagten sagt[2], genau so gut gesagt werden könnte

1 Diese Tiefenschichten und Tiefenperspektive nicht zu sehen ist der Irrtum vieler Psychologen; alle Erlebnisse in alle Schichten auf ein Flach, nl. das Bewußtseinsflach, zu projizieren und diese Projektion als psychologischen Gegenstand zu nehmen und zu analysieren, kann nie dem objektiven Tatbestande gerecht werden. 2 Vgl. Kap. 2 und Kap. 3 dieser Arbeit.

Digitized by Google

von einem, der durch einen dummen Streich ein großes Vermögen verloren hat. Äußerlich können die beiden Verhaltungsweisen genau übereinstimmen, innerlich geht etwas total Verschiedenes vor. Auch das Betragen eines Hundes aus Furcht vor der kommenden Strafe, da er doch das Verbotene getan hat, hat viel Analoges mit dem äußerlichen Verhalten eines Gewissensgeplagten. Und doch sind die Phänomene wesensverschieden. Der Hund hat absolut kein Erlebnis eigener Schlechtheit, — das einzige, was sein Verhalten determiniert, ist die Erwartung der Strafe auf Grund früherer Erfahrung, verbunden mit seinem sonst sympathischen Verhältnis gegenüber seinem Herrn. Zwischen moralischer Schuld und einfachem „Ursachesein" eines Geschehens ist ein Wesensunterschied. Der Geschäftsmann weiß, daß er Ursache seines Bankrottes ist, vielleicht könnte der Hund auch ein biologisches Verursachthaben, biologische Schuld, erfassen, aber dieses Erfassen des natürlichen Schuldhabens ist wesensverschieden von dem moralischen Schulderleben. Scheingewissensphänomene sind diese und haben mit echten Gewissensphänomenen auch nicht das mindeste zu tun. Zwischen diesen beiden nehmen die Mischgewissensphänomene (siehe oben) eine Art Zwischenstellung ein.

Anfangs haben wir ein dreifaches Verhältnis unterschieden, in dem der Mensch steht: ein biologisches, ein soziales, ein „religiöses" („theales"[1]). Unsere Untersuchung ergab, daß die „religiöse" („theale") Auffassung des bösen Gewissens eine sinnvolle Einsicht in das Phänomen gibt, und seinem Ernst und dem Ernst des Erlebnisses völlig gerecht wird, und daß die biologische und soziale Auffassung nur eine Karikatur des bösen Gewissens geben kann, als einer seelischen Abnormalität oder Krankheit. „Normal" wäre hier ein Gewissensgeplagter höchstens, wenn er seine Schuld als einen „dummen Streich!" ansehen und sich vornehmen würde, diesen „dummen Streich" nicht wieder zu machen (Schopenhauer). Aber dieses Phänomen hat dann mit einem bösen Gewissen überhaupt nichts zu tun. Auf der anderen Seite haben jene, welche das Gewissen als „Stimme Gottes", als direkte Einwirkung Gottes auf unsere Herzen, als ein göttliches Orakel ansehen, auch nicht recht. Metaphysisch und religiös wäre es denkbar und

1 Vgl. am Anfange des Kapitels die Anmerkungen betreffend die Begriffe „theal", „überweltlich".

Digitized by Google

könnte angenommen werden, daß es ein solches Einwirken Gottes auf die Herzen der Menschen gibt, aber das böse Gewissen als solches zeigt uns das direkt nicht auf. Wohl bedarf das Gewissen eines Gegenphänomens zu der Wiederherstellung des Bandes mit Gott, die z. B. in dem religiösen Erlebnisse der Vergebung und Gnade erlebt wird, und dann kann das böse Gewissen metaphysisch nicht das letzte Wort sein, — sein ganzes Wesen ruft nach diesem Gegenphänomen, aber das böse Gewissen selbst ist immer eine Tat, ein Erleben von seiten des Menschen in der Richtung nach Gott hin, ein Erlebnis des Vor-Gott-gestellt-seins, und nicht eine Tat von Gott her nach dem Menschen; wie schon gesagt, ein religiöses Erlebnis im engeren Sinne ist es nicht notwendig, es kann eines sein. „Religiös" („theal") ist das böse Gewissen nur in dem Sinne, daß es ein Verhältnis des Menschen zu Gott, bewußt oder ahnend, gewollt oder nicht, widerspiegelt. Darum darf das Gewissen auch nie als göttliches Orakel angesehen werden; es ist gänzlich abhängig (wie wir in Kapitel III und IV gesehen haben), von des Menschen tiefster Überzeugung über gut und böse; seine Einsichten bedingen den Inhalt des moralischen Urteils und nie einen göttlichen Orakelspruch. Der hohe Autoritätscharakter dieser Überzeugung kommt nur von der Einsicht, in die Wahrheit der objektiven Schuld her (und was für ihn die höchste und letzte Wahrheit ist, trägt diesen Evidenzcharakter), aber nicht, weil Gott es eingeflüstert hat, oder weil Gott uns im Gewissen ein unfehlbares Organ für die Bestimmung des Guten und Bösen gegeben hat. Das Gewissen ist sicherlich im übertragenen Sinne die „Stimme Gottes", weil darin unser Verhalten zu Gott gegeben ist, weil darin die ewigen Werte und Wahrheiten uns tiefer und deutlicher als je bekannt werden, weil ein geistiges Drängen, eine Liebe in uns zu Gott darin erwacht und endgültig als Gegenliebe zu Gottes Liebe gesehen werden kann. Aber auch nur im übertragenen Sinne ist das Gewissen die Stimme Gottes in uns. Das Gewissen selbst kann uns nicht geben, was wir nur in den religiösen Erlebnissen erlangen, das direkte In-Verbindung-treten mit Gott, das direkte Kennenlernen Gottes, das Leben in der Nähe Gottes. Keinen direkten Weg zu Gott gibt das Gewissen uns, nur einen indirekten Weg, aber indirekt ist es auch ein Weg, Gott zu suchen und zu finden, was nur in den religiösen Erlebnissen wesensmöglich ist.

Eine furchtbare Normalität hat das böse Gewissen, wenn wir es als ein

Digitized by Google

Erlebnis des getrennten Verhältnisses zu Gott ansehen. Diese Auffassung verbürgt dem Phänomen seinen vollen und tiefen Ernst, welchen es in sich hat. Es ist kein Spielen, kein Heucheln, keine Krankheit, keine Dummheit, nein, es ist Ernst, — das sagen uns alle Gewissensgeplagten aus tiefster Seele, — furchtbarer Ernst, wobei aller Ernst des Lebens, des Sorgens, des Kummers um die Dinge rund um uns in Nichtigkeit verschwindet. Das Phänomen selbst zeigt uns offen und tief, daß jene Auffassung des bösen Gewissens als Produkt rein sozialer oder biologischer Faktoren und im letzten Sinne als eine psychische Abnormalität, verfehlt sein muß.

Was das Wesen des Gewissens uns offenbart, was die Gewissenshandlungen uns intentional bekunden, haben wir zu erfassen versucht; von den faktisch-empirischen Erscheinungen ausgehend, haben wir gesucht, das Wesentliche, welches durch das Zufällige hindurchschimmert, herauszulösen. Rein theoretisch war unsere Einstellung. Selbstverständlich hat der echte Gewissensgeplagte diese theoretische Einstellung nicht, er hat durchaus eine praktisch-reale Einstellung zu dem empirisch gegebenen Punkte, woran seine Schuld haftet, sei es Mord, oder Verletzung eines ihm heiligen Gesetzes, oder was es auch sein möge. Darum braucht der Gewissensgeplagte selbst reflexiv nicht bewußt zu erfassen, was sein Erlebnis im Grunde bekundet, was wesentlich diese objektive Schuld an ihm über sein Verhältnis zu seinem Schöpfer aussagt; er hat gegenüber seiner Schlechtheit nur die praktische Einstellung, welche ihn fürchten, sich schämen, bereuen, die Einsamkeit aufsuchen, gegen sich selbst zürnen läßt, um nur einige der Erscheinungsformen des Gewissens zu nehmen.

Gegenüber jedem einseitigen Intellektualismus, Intuitionismus und Voluntarismus erhält der Emotionalismus ein unleugbares Recht. Ein Phänomen ohne emotionelle Regungen, oder wo die Regungen unwesentlich oder subjektive Begleiterscheinungen anderer Phänomene sind, ist kein Gewissensphänomen. Aber auch der einseitige Emotionalismus, welcher das Erkenntnismoment oder das Drangmoment ignorieren will, kann den Gewissensphänomenen nicht gerecht werden. Überdies, ein Emotionalismus, welcher nur in den Regungen als solchen, in der subjektiven Gefühlsvibration den Kern des Gewissens sehen will, und zugleich Kognition und Volition anerkennt, ein Emotionalismus also, welcher die Regungen nicht

Digitized by Google

als Resonieren des objektiven Tatbestandes, sondern einfach als subjektive Gefühle sieht, muß blind sein für das Wesen des Gewissens. Denn nicht mit subjektiven Zustandserlebnissen, Akten, hat das böse Gewissen zu tun, nein, nur mit dem objektiven Sachverhalt. Ein emotionalistischer Psychologismus oder ein emotionaler Subjektivismus kann das Wesen des Gewissens nicht erfassen; — neben dem Prinzip des Emotionalismus muß das Prinzip des Objektivismus der Gewissenserscheinungen verwahrt bleiben. Und darum, wenn Lesley Stephan sagt: „Conscience is the group of feelings, that mabes Conformity to the moral law pleasant, and nonconformity painfull"[1], und wenn J. St. Mill behauptet: „Conscience is a pain, a feeling, attendant on violation of duty and disinterested and confined to the pure idea of duty and not to any particular form of it[2], und wenn Höffding behauptet: „das Vermögen, Gefühle der Wertschätzung zu haben, ist das Gewissen. Im weitesten Sinne ist das Gewissen ein Beziehungsgefühl und setzt nur voraus, daß sich im Bewußtsein ein Verhältnis zwischen einem zentralen Inhalt, dem Waltenden und Herrschenden, und einem peripherischen Inhalt, den einzelnen, vorübergehenden Gedanken, Stimmungen und Willensäußerungen geltend macht. Die Geburtsstunde des Gewissens ist der Augenblick, da ein durch den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit bestimmtes Gefühl entsteht[3]," — — dann betonen diese Definitionen auf verschiedene Weise zu Recht den emotionalen Wesenskern des Gewissens, aber sehen einseitig diesen einen emotionalen Faktor der verschiedenen Gewissensfaktoren als das Gewissen an und laufen Gefahr, sich in einem emotionalen Subjektivismus zu verlieren. Jeder Emotionalismus, der nur auf die subjektive Seite der Gewissensregungen achtet und diese an irgendein Verhältnis „anknüpfen" will, sei es „the conformity to moral law", sei es „the violation of duty", sei es „die Beziehung der zentralen zu dem peripherischen Bewußtseinsinhalte", sieht das Äußerliche und Zufällige an dem Gewissenserlebnisse und verkennt seine Tiefen und sein Wesen. Man sieht sofort die Oberflächlichkeit solcher Theorien, wenn man kritische Fragen stellt, wie: Warum verbinden sich die Gefühle mit diesen Relationen? Warum verbinden sich damit nicht gerade entgegengesetzte Gefühle? und warum eine solche „Verknüpfung"?

1 Cronin: Science of Ethics. I, p. 480. 2 Mill: Utilitarianism, Ch. III. 3 Höffding: Ethik 1922. Kap. IV, § 1 u. § 6.

Digitized by Google

Worin liegt die sachliche Grundeinheit, welche die „Verknüpfung“ bestimmt? Nein, — die Regungen selbst bekunden ihren eigenen objektiven Inhalt, die objektive Schuld, die objektive Qualität „böse“ des eigenen Seins, die in seinem Unwert voll erlebt wird. In der schon behandelten Gewissenslehre Kalvins[1] tritt das Recht und zugleich der Objektivismus des Emotionalismus und damit die Eigenart des Gewissens deutlich hervor. Für ihn ist das Gewissen ein Gefühl (besser eine Regung), welches nicht zuläßt, daß der Mensch das Böse in sich zudeckt, sondern ihn vor Gott als schuldig hinstellt; welches ihn zwingt, nicht zu unterdrücken, was er weiß, sondern zu bekennen; es verfolgt ihn, bis er seine Schuld, seine Bosheit eingesteht. Das „bloße und nackte Wissen um seine Schuld“ könnte in ihm eingeschlossen bleiben; als „Gefühl“ beobachtet das Gewissen die Geheimnisse seines Herzens, damit nichts im Dunkeln begraben bleibe. Hierdurch steht das Gewissen über dem Willen; die Kraft des Gewissens, wie es in dem „Conscientia mille testes“ erscheint, liegt in der emotionellen Realität seiner Regungen. So auch, wo im „alten Testament“ „das Herz“ und nicht die Vernunft oder der Wille die zentrale Stelle des Gewissens ist, zeigt sich uns das Gewissen auch hier in einem ursprünglichen Licht und einer ursprünglicheren Tiefe, als es in der neu-testamentarischen συνείδησις erscheint. Dieser Kraft und Tiefe des Gewissens[2], welche ein objektiver Emotionalismus erfassen kann, können der Intellektualismus, der Intuitionismus und der Voluntarismus nie gerecht werden.

Wenn wir die bösen Gewissensregungen einteilen und gegen alle „Nicht-Gewissensregungen“ abgrenzen wollen, kommen nur die moralischen und religiösen Gefühle von allen Gefühlen überhaupt in Betracht, und von diesen wieder nur solche, welche die moralische Schuld resonieren und bekunden. Alle diese bösen Gewissensregungen bindet der objektive Sachverhalt der Schuld. Diese Schuld bekundet sich in jedem Gefühl auf eine andere Weise, mit anderer Interesserichtung, mit anderer Färbung und in anderer Intensität. Wenn wir die verschiedensten Gewissensgefühle miteinander vergleichen, wie Gewissensreue, Gewissensscham, Gewissensfurcht, Gewissens-

1 Johannes Kalvin: Institutie 3. 19. 18 und 4. 10. 3, 4, übers. ins Holländische von Corsmannus, ausg. Landwehr, Amsterdam. 2 Vgl. H. Bavinck: Bijbelsche en religieuze Psychologie, 1920, S. 59 ff.

Digitized by Google

zorn usw., sehen wir die überaus starken Differenzen und zugleich ihr gemeinschaftliches Grundmoment: „die Schuld“ deutlich hervortreten.

Es ist verkehrt, wenn von Gerland[1] die Reue- und Schamgefühle von dem Gewissen trennen will, weil Reue und Scham sich mit beliebigen Handlungen, nicht nur mit den zu verurteilenden bösen Handlungen, „verknüpfen“ können. Gewiß, es gibt z. B. Scham, welche nicht zum Gewissen gehört und in einer gänzlich anderen Sphäre und mit anderen Inhalten erlebt wird. Aber diese Schamformen sind von der echten Gewissensscham zu trennen und dann ist die Scham nicht nur eine Begleiterscheinung des Gewissens, wie Gerland will, sondern ein echtes Gewissenserlebnis selbst. So muß auch die echte Gewissensfurcht von jeglicher sozialen oder biologischen Furcht getrennt werden; zwischen Furcht vor einem bellenden Hund und Furcht vor sozialer Strafe einerseits und Gewissensfurcht andererseits besteht sicher ein Wesensunterschied, und die Furcht in der Gewissensfurcht ist keine Begleiterscheinung, sondern ein wesentlicher Grundfaktor im Gewissenserlebnis.

Eine Einteilung dieser echten bösen Gewissensphänomene wird uns gegeben, wenn wir in dem objektiven Phänomen selbst ein principium divisionis suchen. Jede nicht wesentliche, sondern zufällige Einteilung, wie z. B. die übliche Einteilung in vorangehendes (warnendes, ratendes, gesetzgebendes, usw.) und nachfolgendes (böses, gutes) Gewissen wird nie dem objektiven Tatbestande gerecht und muß als eine künstliche abgewiesen werden. Das Phänomen selbst gibt uns ein wesentliches Einteilungsprinzip:

In jedem bösen Gewissensphänomen sind drei Wesensmomente, drei Wesensfaktoren enthalten: a) der Schuldige (der Gewissensgeplagte), b) seine vor ihm stehende Verantwortung (der heilige Richter, Gott, die Strafe), und c) seine hinter ihm stehende Schuldtat, seine Schuld.

Obwohl nun alle drei Wesensmomente in jedem Gewissensphänomen zugleich enthalten sind, wird doch immer eines dieser drei eine Hauptbetonung haben, wodurch dieses gegenüber den beiden anderen schärfer hervortritt.

In der Gewissensfurcht z. B. ist die kommende Strafe, der heilige Richter, die Verantwortung seiner Schuld, also Moment b) das hauptbetonte.

In der Gewissensreue z. B. ist der Schulderlebende betrübt über seine Tat, seine Schuld. Das Moment c) tritt hier am intensivsten hervor.

1 Von Gerland: Das Gewissen. 1905.

Digitized by Google

In der Gewissensscham z. B. tritt nicht primär seine Schuld hervor, auch nicht der Richter, sondern sein eigener Unwert. Selbstgerichtet ist das Erlebnis hier. Das Moment a) ist am intensivsten betont.

Da nun die Furcht nach vorne sieht in die Zukunft, die Reue zurück nach der Vergangenheit und die Scham selbstbezogen ist, können wir diese Unterscheidungen auch „zukunftsgerichtet", „vergangenheitsgerichtet" und „gegenwartsgerichtet" heißen, und jedes Gewissensphänomen fällt unter eine dieser drei Kategorien (was aus der untenstehenden Tabelle deutlich ersichtbar ist).

Wir müssen jedoch ein zweites principium divisionis heranziehen. In der Behandlung der intellektualistischen Theorien (Kap. III) haben wir zwischen einem primären und sekundären bösen Gewissen unterschieden. Dem „primären bösen Gewissen", wo die Person als ganze Person, ungeteilt und einheitlich ihre Schuld erlebt gegenüber Gott und entweder als ganze Person fürchtet, sich schämt oder bereut, steht das „sekundäre böse Gewissen" gegenüber, welches diese einheitliche Ganzheit entzweit, wodurch ein „besseres Ich" oder ein „höheres Ich" im Schulderlebnis heraustritt und dem „schuldigen Ich" Vorwürfe macht, ja selbst drastisch gegen das „schuldige Ich" auftritt. Das „bessere Ich" stellt sich neben den heiligen Richter und will die Straffunktion übernehmen und ausüben. Ohne Mitleid mit seinem „schuldigen Ich" zu haben, fängt es an, gegen ihn zu toben, zu zürnen, zu wüten und ihn zu verachten, zu verabscheuen, ja zu hassen. Wenn der Gewissensgeplagte in dieses Stadium kommt, erlebt er etwas wesentlich anderes als in dem primären Stadium. Beide Phänomene sind echte Schulderlebnisse, sind echte böse Gewissensphänomene, aber das primäre Schulderleben ist viel tiefer und viel gründlicher als das sekundäre; dieses muß in jenem wurzeln, sonst ist dieses kein echtes Gewissenserlebnis mehr. Als ganze Person ungeteilt und einheitlich die Schuld zu erleben, als ganzer Mensch sich vor Gott gestellt zu erleben, ist ungeheuer viel tiefer als Gott, den heiligen Richter, oder (in der Reue) den liebenden Vater aus den Augen zu verlieren und des heiligen Richters Amt zu übernehmen und sich selbst in die Hände zu nehmen. Das Hauptgewicht des Gewissenserlebnisses ist nun verlegt von dem geistigen Gefühle, von der tiefsten Sphäre des emotionalen Erlebnisses[1] nach einer weniger tiefen, nämlich

1 Vgl. Scheler über die Schichten des emotionalen Lebens, Formalismus S. 340 ff.

Digitized by Google

der seelischen. — Seelische Gefühle regen sich hier und regen sich gegen das arme „schuldige Ich". Aber solange diese seelischen Gefühle nicht fundiert sind in den geistigen Schuldregungen und von daher ihre Kraft und Berechtigung erlangen, haben sie mit echten Gewissenserlebnissen nichts zu tun. Solange der Gewissensgeplagte seine Schuld am tiefsten erlebt, ist er wesentlich nicht dazu imstande, noch gegen sich selbst aufzustehen und sich selbst Vorwürfe zu machen; erst da, wo die ontische Spannung an Intensität abgenommen hat, was nach einer Weile jeder Gewissensgeplagte erfährt, denn diese Hochspannung kann keiner auf die Dauer aushalten, die abgematteten physischen und psychischen Kräfte nehmen dem Erlebnis automatisch die furchtbare Intensität, — erst da, wo das Schulderlebnis nicht mehr die ganze Person so überaus gewaltig auffordern kann, ist die Möglichkeit gegeben, sich selbst als unschuldiges Objekt zu betrachten, sich selbst zu verurteilen und zu quälen. Diese beiden Phänomene schließen einander aus und können nicht zusammen gleichzeitig erlebt werden, die Richtungstendenzen beider sind einander entgegengesetzt, und nur eine Umkippung einer Richtungstendenz in die andere ist möglich, wodurch diese Phänomene nur abwechselnd erlebt werden können. Jede Identifikation beider, die gewöhnlich gemacht wird, ist grundirrig, beide sind wesensverschieden, obwohl auch beide wieder ihre Wesensübereinstimmung haben in dem Schulderleben. Hier sei noch hervorgehoben, daß das Selbstquälen der Schuld wegen dem Gequälten eine relative Befriedigung gibt, aber keine absolute. Durch diese Selbststrafe wird die Schuld nicht aufgehoben. Das ist von wesentlicher Bedeutung.

Das „sekundäre böse Gewissen" kann nur gegenwart-gerichtet sein, es sieht prinzipiell nicht auf Gott oder auf die Schuldtat, sondern nur auf den Urheber der Tat, auf sich selbst. Es ist jedoch durch seine innere Konstruktion in einem etwas anderen Sinne „gegenwart-gerichtet" wie die „gegenwart-gerichteten, primären, bösen Gewissenserscheinungen". Gewissenszorn z. B. gegen sich selbst ist anders gegenwart-gerichtet wie Gewissensscham gegenüber Gott eben durch die beiden einander entgegengesetzten Richtungstendenzen beider Phänomene.

Wenn wir nun diese beiden principia divisionis zusammen anwenden, bekommen wir die folgende Einteilung der hauptsächlichsten Gewissensphänomene:

Digitized by Google

Einteilung der Erscheinungsformen des „bösen Gewissens“

	Zukunftgerichtete (zuk. ger.)	Gegenwartgerichtete (ggw. ger.)	Vergangenheitgerichtete (verg. ger.)
Primäres böses Gewissen	Gewissens-Furcht „ -Angst „ -Entsetzen „ -Verzweiflung „ -Kummer „ -Mißmut „ -Abhängigkeitsgefühl usw. } vor dem Richter, der Verantwortung, der Gerechtigkeit	Gewissens-Scham „ -Unmutgefühl „ -Schuldgefühl „ -Verwerflichkeitsgefühl „ -Ohnmachtsgefühl „ -Beflecktseinsgefühl „ -Sündegefühl usw. } wegen der eigenen Bosheit und Schlechtheit	Gewissens-Reue „ -Kummer „ -Trauer „ -Schmerz „ -Verdruß „ -Trübsinn „ -Abscheu „ -Ekel „ -Wut „ -Zorn „ -Verzweiflung usw. } über die Schuldtat
Sekundäres böses Gewissen		Gewissens-Zorn „ -Selbstgeringschätzung „ -Selbstverachtung „ -Selbstwut „ -Selbsthaß „ -Selbstekel „ -Selbstabscheu „ -Selbstverzweiflung „ -Selbstqual (in allen Formen) usw. } gegenüber sich selbst	

Digitized by Google

Als die klarsten Repräsentativa jeder Gruppe in dieser Tabelle nehmen wir hier: Gewissensfurcht, Gewissensscham, Gewissensreue und Gewissenszorn (gegen sich selbst),

In den faktisch erlebten Gewissensphänomenen haben wir gewöhnlich ein Zusammenresonieren mehrerer Regungen dieser Tabelle. Eine Gewissensfurcht z. B. kann mit Gewissensscham, Sündegefühl und Gewissensverdruß gleichzeitig zu einer komplexen Einheit zusammenverschmelzen. Reine Gewissensreue (z. B. ohne Gewissensscham), reine Gewissensscham usw. gibt es sehr selten. — In der Tabelle sehen wir in jeder Kategorie eine Verzweiflung, in zwei Kategorien Ekel, Abscheu usw. Man identifiziere nicht dem Wortlaut nach diese Phänomene als die gleichen; denn eine Selbstverzweiflung im primären Gewissen ist etwas gänzlich anderes wie eine Verzweiflung vor dem drohenden Unheil und beide sind verschieden von einer Verzweiflung über die Tat, sowie von einer Verzweiflung gegenüber sich selbst im sekundären Gewissen; es sind vier verschiedene Phänomene. Das gleiche gilt von den anderen Phänomenen, welche in mehreren Kategorien mit gleichen Namen vorkommen.

Der vergangenheit-gerichteten Gruppe kommt eine spezielle Bedeutung zu: 1. die Reue (Trübsinn usw.) bildet, wie wir sehen werden, den einzigen wesensmäßigen Ausweg aus der Gewissenskatastrophe; alle anderen bösen Gewissensphänomene müssen zu einer Reue führen, wenn diese ihrem Sinn und Wesen gemäß endigen sollen (ein Gewissenserlebnis entsteht nur, wo das Böse wieder überwunden ist durch die neu erwachte Liebe, wodurch einerseits der Bruch, die Schuld so scharf erfaßt wird, und worin anderseits die Intention zur Versöhnung immanent liegt; jedes böse Gewissen möchte das Getane ungetan machen; nur in der Reue ist diese intendierte Versöhnung zu gewinnen); 2. da der Ekel, die Abscheu vor der Tat usw. sehr leicht umschlagen können in einen Selbstekel, eine Selbstabscheu, bilden eben diese Gruppe von Phänomenen den nächsten Übergang von dem primären zu dem sekundären Gewissensphänomen; — denn der Übergang von den beiden anderen primären Gruppen zu diesen sekundären ist viel schwerer und indirekter durch den zwischen ihnen sich befindenden Abstand. So bildet diese vergangenheit-gerichtete Gruppe 1. einen Ausweg zur Versöhnung oder 2. einen Übergang zur Selbstqual.

Digitized by Google

Hier eröffnet sich uns ein zentrales Problem, ob und inwieweit es denkbar sei, von einer Gewissensfurcht zu einer Gewissensreue zu kommen, wenn nicht die Furcht, sondern die Reue der einzige wesensmäßige Ausweg aus der Katastrophe ist. Scheler sagt in seiner Abhandlung über „Reue und Wiedergeburt“[1]: „Was dieser Furchttheorie radikal widerspricht, das ist vor allem die Tatsache, daß es umgekehrt gerade die Furcht zu sein pflegt, die uns gar nicht in jene Gemütslage der Sammlung gelangen läßt, worin die eigentliche Reue erst möglich wird. Die Furcht lenkt unsere Aufmerksamkeit nach außen — auf die nahende Gefahr. Solange der Verbrecher sich verfolgt weiß, wird er als aktiver Typus trotzig für seine Tat einstehen und alle Energie wird der Aufgabe zufallen, sich nicht erwischen zu lassen. Als passiver Typ wird er sich durch die Furcht niederschlagen lassen und sich seinem Schicksal unwillig übergeben. Wenn ihn in beiden Fällen nichts anderes hindern würde an dem Vollzug des Aktus der Reue — die Furcht gerade würde es tun. Erst dann vielmehr, wenn er sich außer Gefahr weiß, kann er jene Sammlung finden, welche die echte Reue voraussetzt.“

Sicher ist es, daß die Reue „keine seelische Entwicklungsform der Furcht ist“. Ein Umschwung irgendwie ist notwendig, wenn man eine reine Furcht[2] in einen Reueaktus auslösen will. Und nur insoweit kann man sagen, dass die Furcht als Furcht „die Reue mehr hemmt als entwickelt“. Aber in der Furcht liegt doch ein Faktor, welcher durch die Furchtvermehrung überwunden wird, und welcher gerade die hemmende Kraft in der Gewissensfurcht ist, und dessen Überwindung den Umschwung am meisten ermöglicht. Dieser Faktor ist das kleine „Ich“, tief im Menschen sich bejahend. In der Reue gibt der Gewissensgeplagte sich gänzlich hin und behauptet auch keine Spur seiner selbst; wir haben hier eine Demuthandlung katexochen, eine absolut freiwillige Hingabe an den heiligen und gnadenreichen Richter. In der Furcht vermissen wir diese Hingabe, im Gegenteil gehört zum Wesen der Furcht: ein Zurücktreten, ein Selbstrettenwollen, eine Selbsthilfe — keine Hingabe, die für die Reue wesensnotwendig ist. Aber nun gibt es ein Gesetz, daß, je größer die Furcht wird, desto kleiner die Selbstbejahung ist, desto mehr dieses hemmende „Ich“ verschwindet, desto weniger man zurücktreten kann. Steigern wir die Furcht zum äußersten, dann muß dieses „Ich“, dieser Überrest des Hochmutsprinzips, bis zum Nullpunkt einschrumpfen, welches dann in einer Übergabe: „O Gnade!“ oder „O Vergebung!“ endigt. Hier an diesem Punkte kann nun der Umschwung zur Demut stattfinden. Da aber jede echte Gewissensfurcht ein Schulderleben ist (was die soziale und biologische Furcht von sich heraus nicht ist), und da jedes echte böse Gewissen eine neu erwachende Liebe bekundet, da zugleich in diesem Nullpunkte der „Ichbetonung“ plötzlich die Liebe oder die Gnade des heiligen Richters aufleuchten

1 Scheler, Vom Ewigen. I, S. 32 ff. 2 Die reine Gewissensfurcht wird als Gegensatz zur biologischen oder sozialen Furcht genommen; jene kann sich mit dieser „mischen“, wie z. B. plastisch gesehen Hefe den Teig „durchzieht“ und also ein Mischgewissensphänomen“ bilden.

Digitized by Google

kann, ist hier eine Möglichkeit zum Umschwung der Reue wesensmäßig gegeben. Je stärker das erwachende Liebesmoment ist, je größer die Schuld erfaßt wird, je unüberbrückbarer die Kluft gesehen wird, — desto sicherer erfolgt der Umschwung. Je weniger die Liebe, je verstockter das Herz, je kräftiger das: „Sich-selbst-retten-wollen" ist, — desto unwahrscheinlicher findet der Umschwung statt. Das jedenfalls ist ein wahres Moment in der Furchttheorie, daß eine Furchtvermehrung notwendig eine „Ich"-Verminderung zur Folge hat und also den Fürchtenden auf einen Punkt bringen kann, wo das unaussprechlich klein gewordene stolze „Ich-chen" seine eigene Nichtigkeit einsieht und sich gänzlich ergibt. Eine Furchtvermehrung k a n n eine Demütigung erwecken. Hierin liegt der mögliche Übergang von der Gewissensfurcht zur Reue.

Denn nicht nur in einer „Sammlung" kommt man zur Reue. Die Reue kann plötzlich hervorbrechen, wenn die eigene Schuld und Schlechtheit neben Gottes Liebe und Gnade plötzlich einleuchtet. Durch Sammlung kommt zur Reue nur der schon Liebende, der schon Demütige, — der Verstockte, der Stolze, der Hochmutsmensch nie. Wie Gottes betrübte Liebe den Demütigen zur Reue ruft, so ruft Gottes zürnende Liebe den Stolzen, Verstockten zur Reue. Diese nur auf ihr eigenes „Ich" vertrauenden, ihr eigenes „Ich" betonenden und setzenden Hochmütigen können nur zur Reue gelangen, indem dieses „Ich" enttront wird. In der Gewissensfurcht fängt diese Enttronung an. In der Vermehrung dieser Gewissensfurcht setzt sich diese Enttronung fort. In der verzweifelten absoluten Hingabe ist das „Ichchen" enttront, — die größte Hemmung zur Reue verschwunden; und wenn nun geistige Liebe genug da ist, wird der Umschwung zur Reue eintreten, wo Gottes zürnende Liebe dann als gnadenvolle erscheint, wo die Versöhnung und Vergebung gesucht wird und erlangt werden kann.

Wo die Gewissensfurcht im religiös Erlebenden in der Ehrfurcht und Achtung vor der die Gerechtigkeit handhabenden und strafsetzenden Gottheit mit fundiert ist, in welcher Ehrfurcht eine Demut mitgegeben ist, ist der Umschwung, die Auflösung zur Reue auch möglich, wie Scheler zu Recht behauptet.

Schelers Beispiele der Furcht des verfolgten Verbrechers, sei es als aktiver oder passiver Typ, erscheinen uns nicht notwendig als Gewissensfurcht. Diese Furcht kann rein sozial und rein biologisch verstanden werden und hemmt als solche selbstverständlich jeden Reueakt. Von der Furcht für die soziale Folge der Tat zur Gewissensfurcht, die nicht nur die Schuld intellektuell anerkennt, sondern sie auch als Schuld, als eigene Schlechtheit, erlebt, ist ein ungeheurer Abstand. Erst wenn die soziale Furcht in einer echten Gewissensfurcht wurzelt und mit dieser letzteren zu einem einheitlichen „Misch"- oder „Komplex"-Phänomen verschmilzt, dann wird bei der Vermehrung des Schulderlebnisses, der Gewissensfurcht, auch der Weg zur Gewissensreue schon betreten. Der Verbrecher als solcher erlebt in seiner sozialen Furcht noch nicht das mindeste von einer Gewissensfurcht, ist vielleicht am weitesten davon entfernt (was schon zeigt, wie wenige Gewissenserlebnisse der Verbrecher in Gefängnissen festgestellt werden können), diese Verbrecherfurcht ist ebensowenig

Digitized by Google

eine Gewissensfurcht wie es die biologische Furcht der Hunde und der Affen ist, welche auf die begangene, verbotene Tat eine Strafe erwarten. Die Gewissensfurcht ist überbiologisch und übersozial. Der reine Gewissensgeplagte fürchtet die soziale Gefahr nicht, sondern übergibt sich freiwillig dem Gerichte; aber damit ist sein Gewissen noch nicht beruhigt, was erst in der Reue möglich ist, — und der Weg von dieser Furcht bis zur Reue ist ihm nicht verschlossen. Je tiefer er die Schuld, seine Nichtigkeit erlebt, sei es in der Furcht oder in der Scham, und je mehr Liebe in ihm erwacht — desto eher gelangt er zur Reue, worin er sich zu beruhigen suchen kann.

Sieht man nun den Menschen durch eine mehr kalvinistische Brille, sieht man dann die verdorbene Natur des Menschen, seine Verstocktheit, seinen Stolz und Hochmut, sein Sichrühmen in seinen schlechten Taten, und möchte man begeistert diesen Menschen zur Gewissensreue und Einkehr bringen, dann ist es aussichtslos, alle zur „Sammlung" aufzufordern — auf diese Weise werden sie nie zur Reue gelangen; hier bekommt vielmehr die Furchtmethode eine gewisse innere Berechtigung und größere Bedeutung.

Sieht man nicht des Menschen verdorbene Seite, sondern das noch Gute an ihm, insofern er noch Liebe genug besitzt, dann ist es gänzlich verkehrt, ihn durch Furcht zur Reue treiben zu wollen; nur eine Sammlung öffnet hier den Weg zur Reue.

Beide Wege zur Reue haben Recht, Sinn und Wert. Je nachdem der betreffende Gewissensgeplagte mehr oder weniger verstockt, stolz und hochmütig ist, oder je nachdem er vielleicht durch eine religiöse Wiedergeburt, durch eine Liebe in sich, oder wie auch immer, mehr oder weniger demütig ist, wird der eine oder der andere Weg mehr oder weniger der richtige sein. Wichtig ist für uns hier, daß von der echten Gewissensfurcht der Weg zur Gewissensreue nicht versperrt ist, daß gerade die „Ichverkleinerung", welche in der Furcht immanent ist, zugleich der Faktor ist, welcher die Hemmungen zur Reue, zur absoluten Hingabe wegnimmt. (In der Furcht liegen also zwei Komponenten: „Ichbetonung" — selbst retten wollen — und „Ichverkleinerung"; mit der Zunahme des einen ist wesensmäßig eine Abnahme des anderen gepaart und vice versa.)

Nehmen wir nun Schelers Unterscheidung von Demut und Hochmut, dann wird es sofort einleuchten, warum und inwiefern die Furcht als eine Tendenz zur Selbstrettung nicht das vermag, was die Reue, als demütige Hingabe des Personganzen, wohl kann. Wir sind demütig, „indem wir all unser Selbst, all seine möglichen Werte und Achtbarkeit und Würdigkeit, die der Stolze fest umklammert, loslassen, uns selbst wahrhaft ‚verlieren' und ‚dahingeben' — angstlos, was hierbei mit uns geschehe, aber dunkel vertrauend — es könne uns doch nur zum Heile dienen. Auf das echte Loslassen unseres Selbst und seines Wertes, auf das Wagnis, sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeiten gähnt, — eben darauf kommt es an". Wagt es, euch dankbar darüber zu verwundern, daß ihr nicht seid, daß überhaupt etwas ist — und nicht lieber nichts ist! Wagt es zu verzichten auf alle eure inneren vermeintlichen ‚Rechte', auf eure ‚Würdigkeiten', auf eure

Digitized by Google

‚Verdienste', auf aller Menschen Achtung — am meisten aber auf eure ‚Selbstachtung' —, auf jeglichen Anspruch, irgendeiner Art Glück ‚würdig' zu sein und es anders als nur geschenkt aufzufassen: so seid ihr erst demütig"[1].

So auch ruft die Reue uns zu: „Wagt es in eurer vollen Schuld und Schlechtheit euch gerade zu übergeben, anzuvertrauen eurem Richter; verzichtet auf alle Selbsthilfe, Selbstrettung, Selbstentschuldigung, Selbstachtung, Selbst-gut-machen-wollen — sondern gebt euch dahin in voller Schuldbewußtheit an den, der vor euch steht"; — die Furcht aber ruft im Gegenteil: „Hier ist Gefahr! Zurück! Gebt euch nicht an den über, der vor euch steht: er ist gerecht und wird die Ungerechtigkeit und Bosheit strafen." Als Furcht will sie den Abstand zwischen beiden größer machen, wo die Reue den Abstand aufheben will. Aber je größer die Furcht und das Schulderleben darin, desto näher kommt „der Gefürchtete"; es ist sehr interessant, daß bei der Zunahme der Furcht, welche diesen Abstand zwischen beiden vermehren will, dieser Abstand gerade vermindert wird; der Abstand wird vergrößert, wo die Furcht kleiner wird, bis zum Verschwinden der Furcht, ja ganz hinüber bis zum „Seinsstolz, der auf die Substanz des eigenen Wertes zielt. Dieser eben allein ist das Teuflische, welches zur Hölle leitet". Je größer die Furcht, je näher rückt der Fürchtende an den Punkt, wo die Demut anfangen kann: die Hingabe, das Wagnis zu vertrauen, komme was will: „Die Demut ist die Tugend, die, indem sie den Demütigen tiefer und tiefer beugen und herabsinken läßt, — vor sich selbst, — und durch sein Selbst hindurch vor allen Dingen, geradeswegs in den Himmel hineinführt." Durch diese Demut, dieses Sichverlieren in den Dingen rund um uns, diese Hingabe an alles, was uns umgibt, öffnet sich unser Auge für den Wert der Dinge, macht uns reicher und schenkt uns gnadenhaft, was wir uns selbst nicht hätten erwerben können. So auch läßt die Reue uns hingeben, wagend vertrauen, daß in diesem einzigsten (wesensmäßigen) Ausweg aus den Gewissensschmerzen vielleicht auch die Rettung zu finden sei — und gnadenhaft wird dem Reuenden Ruhe und Vergebung geschenkt, die der Fürchtende von sich aus nie gewinnen kann. Nur durch die Reue ist die Versöhnung möglich. „Die Reue, obgleich sie als persönlicher Akt sich auf unser eigenes schuldbeladenes Herz richtet, transzendiert unser Herz von selbst und späht über seine Enge hinaus, um es aus seiner Ohnmacht in ein geahntes Zentrum der Dinge, in aller Dinge ewige Kraftquelle zurücktauchen zu machen. Das gehört zum immanenten Sinn der voll erlebten Reue selbst[2]."

Sehr wichtig ist die von Scheler[3] betonte Tatsache, daß die Reue neben, ja infolge ihrer negativen, verwerfenden Funktion eine positive, befreiende, aufbauende Funktion hat. „Der meint, die Reue lähme, wirke niederdrückend und das gesunde Leben hemmend und hindernd, sieht

1 Scheler: Vom Umsturz der Werte. I, S. 18. 2 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 51.
3 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 12 ff.

Digitized by Google

sehr oberflächlich. So auch jene, welche in der Reue etwas Pathologisches sehen, wie „wollüstiges Herumwühlen in den eigenen Sünden". Die Reue ist im Gegenteil schon rein moralisch gesehen eine Form der Selbstheilung der Seele, ja der einzige Weg zur Wiedergewinnung ihrer verlorenen Kräfte. Religiös ist sie noch weit mehr: „der natürliche Akt, welchen Gott der Seele verlieh, um zu ihm zurückzukehren, wenn sich die Seele von ihm entfernte." — „Die Reue tötet den Lebensnerv der Schuld, dadurch sie fortwirkt; nicht die bereute Schuld, sondern nur die unbereute hat auf die Zukunft des Lebens jene determinierende bindende Gewalt. Die Reue stößt Motiv und Tat, die Tat mit ihrer Wurzel, aus dem Lebenszentrum der Person heraus, und sie macht damit den freien spontanen Beginn, den jungfräulichen Anfang einer neuen Lebensreihe möglich, die nun aus dem Zentrum der eben vermöge des Reueaktes nicht länger mehr gebundenen Persönlichkeit hervorzubrechen vermag. Also wirkt die Reue sittliche Verjüngung. Wie wir im selben Aktus des Steigens auf einen Berg die Spitze sich uns nähern und das Tal unter unseren Füßen sinken sehen, und beide Bilder durch diese Akte erleben, so klimmt die Person in der Reue zugleich empor und sieht die ältere Ichkonstitution unter sich."

„Die Reue ist eine zielmäßige Bewegung des Gemütes angesichts der Schuld und auf jene Schuld hin, die sich im Menschen angesammelt hat. Das Ziel dieser Bewegung ist eine emotionale Negation und eine Entmächtigung der Fortwirksamkeit der Schuld, eine geheime Anstrengung, diese aus dem Personkern herauszustoßen, um die Person ‚heil' zu machen[1]." Die Schuld, welche die Reue entmächtigt, ist eine objektive Qualität am Menschen. „Es gehört zu den dunkelsten Wirkungen der Schuld, daß sie sich im Wachsen gleichsam selbst verbirgt und das Gefühl für ihr Dasein abstumpft. Es gehört umgekehrt zum Wachstum der Demut, daß das Fühlen der Schuld gerade mit ihrer objektiven Abnahme sich funktionell verfeinert, und daß daher immer geringere Verfehlungen schon schwer empfunden werden. Der Reueakt richtet sich gegen jene objektive Qualität der Schuld selbst, durchaus nicht gegen das Schuldgefühl. Irgendein Fühlen von Schuld, — meistens zuerst unlokalisiert bezüglich der Fragen, was?' und ‚gegen wen?' — muß also auf alle Fälle den Reueakt einleiten. — Die Reue vernichtet

1 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 39 ff.

Digitized by Google

wahrhaft jene psychische Qualität, welche Schuld heißt. Sie vermag dies wenigstens in ihrer vollkommenen Gestalt. Sie sprengt also die Kette der durch das Schuldwachstum der Menschen und Zeiten vermittelten Fortzeugungskraft des Bösen. Sie macht eben damit neue schuldfreie Anfänge des Lebens möglich. Die Reue ist die mächtigste Selbstregenerationskraft der sittlichen Welt, die ihrem steten Absterben entgegenarbeitet. — Nicht die Utopie, sondern die Reue ist die revolutionärste Kraft der sittlichen Welt." —

Scheler hat recht, wo er in der Reue einen den Lebensnerv der Schuld tötenden Akt sieht, aber die Reue als ein Akt der Hingabe des Gewissensbetrübten, als ein Akt der Schuldvernichtung, kann von sich selbst heraus allein die objektive Erhebung der Schuld nicht bewirken, sie bricht der Schuld ihren Giftzahn ab und vernichtet so ihre unmittelbare Fortwirkung. Zur Schuldenthebung, oder noch personaler betont: zur Vergebung der Schuld ist eine Tat von seiten des Richters notwendig; erst da erlangt die Reue ihre höchste Kraft und Form, wenn in dem Reueerlebnis eine Schuldvergebung miterlebt wird, wodurch allein die so tief gesuchte Versöhnung zustande kommt, wodurch allein die innere Zufriedenheit und Ruhe des Herzens gefunden werden kann.

Das ist erst möglich, wo die Reue in einem metaphysisch-religiösen Zusammenhang erlebt wird. „Sie nimmt ihren vollen Sinn erst an, wenn sie nicht länger nur das Böse trifft, sondern jenes Böse in den Augen Gottes, das Sünde heißt. In diesem Hinblick auf Gott lernt die Seele die Befriedigung in der Reue und ihr eigenes Neuwerden durch die Reue verstehen als den geheimnisreichen Vorgang: „Vergebung der Sünde" und eine Eingießung einer neuen Kraft aus dem Zentrum der Dinge. Diese Kraft heißt Gnade[1]."

Wo der Gewissensgeplagte plötzlich in seinem Schulderlebnis einen reellen Einblick gewinnt in seine Bosheit, in sein disharmonisches Verhältnis zu dem Gesamtkosmos, zu Gott und seiner Schöpfung, wo er sich plötzlich in seiner Verschuldung vor einen gerechten heiligen Richter gestellt findet, in Furcht, Scham oder Reue vor diesem Richter steht, — wo er aus eigener Kraft seine Schuld nicht abwälzen kann, sich nicht reinigen und versöhnen kann, — wo aber das plötzliche Hervorbrechen

1 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 50 ff. u. S. 52 ff.

Digitized by Google

des bösen Gewissens ein erwachender Liebesakt seines tiefsten, personalen Zentrums ist, — ruft dieses ganze Schuldphänomen nach einem Gegenakt, einem Akt von seiten des Richters, — ist das Gewissen als Schulderlebnis nur die eine Hälfte eines Totalphänomens, ist es eine dringende Frage, welche auf eine Antwort wartet, ein Signal, welches ohne Gegensignal unverstehbar ist, ein halber Satz ohne Schlußteil. Nur in einem metaphysisch-religiösen Erlebnis der Vergebung der Schuld von seiten Gottes ist die zweite Hälfte des Totalphänomens, die Antwort auf die Frage, das Gegensignal, die Lösung der Katastrophe, mitgegeben. Hier übersteigt schon dieses neue Erlebnis die Reue, um in einer reinen religiösen Dankbarkeit und Freude die Wiederherstellung des Bruches, der Harmonie, die solidarische Verknüpfung Gottes mit seinem Geschöpfe voll in einem neu betonten Geschöpflichkeitserlebnis als geistige Glückseligkeit zu genießen. „Die vollkommene Reue", sagt Scheler zu Recht, „erscheint im doppelten Sinne getragen von der Liebe Gottes. Einmal dadurch, daß diese Liebe stets an die menschliche Seele anpochend, gleichsam das Wertbild eines idealen Seins vor dem Menschen herträgt und den Menschen erst im Verhältnis zu diesem Bilde die Niedrigkeit und Verstricktheit seines wirklichen Zustandes voll gewahren läßt. Sodann auch dadurch, daß der Mensch, nach dem spontanen Vollzug der Reue und im Rückblick von der mählich gespürten Vergebung und Heiligung her, die Kraft zum Vollzug des Reueaktes als ein Liebes- und Gnadengeschenk Gottes erlebt, — und dies im gleichen Maße wie die in dem Reuevorgang" — ja in jedem Gewissensphänomen, auch der Furcht — „schon zu Beginn angelegte menschliche Liebesregung zu Gott allmählich die volle Liebesfähigkeit gegenüber Gott wiederhergestellt und durch die Aufhebung der von der Schuld gesetzten Schranke und Gottesferne die Versöhnung und Wiedervereinigung mit dem Zentrum der Dinge bewirkt. Zuerst erschien uns diese Liebesregung als unsere Liebe. Dann sahen wir, daß sie auch schon Gegenliebe war[1]."

Wenden wir uns nun zum Schlusse noch einigen metaphysischen Problemen des Gewissens zu.

Vom biologischen und sozialen Standpunkte aus gesehen muß der

1 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 58 ff.

Digitized by Google

Gewissensgeplagte als abnormal, als psychisch-geistig erkrankt, angesehen werden, — in der Tat aber fanden wir ihn vom „überweltlichen" („überbiologischen" und „übersozialen" oder „thealen") Standpunkte aus „normal", erschien er uns nicht als ein pathologischer Patient, sondern als ein geistig Gesunder und als ein eine viel tiefere Realität Erlebender wie der gewöhnlich „normale" Mensch; er erschien uns nicht abnormal, sondern übernormal.

Wenn wir aber das böse Gewissen von einem noch höheren Standpunkte aus sehen, wenn wir es als Phänomen überhaupt in seinen metaphysischen Zusammenhang mit Gott und der Weltordnung eingeordnet durchschauen, wenn wir es auf dem Hintergrunde eines idealen Seins und absolut vollkommenen Gottes erschauen[1], dann erscheint das böse Gewissen uns nicht mehr als jene „furchtbare Normalität", sondern als Symptom der Erkrankung; absolut „normal" oder „gesund" in diesen metaphysischen Grundordnungen aller Dinge ist dieses Phänomen sicher nicht. Der letzte Sinn des Gewissens als Erkrankungssymptom greift tief[2], denn —

ein Erkrankungssymptom enthält drei Momente:

a) Es ist Kundgabe der Anwesenheit lebensfeindlicher Stoffe im Körper — ein Warnungszeichen.

b) Es ist eine Krise, denn es bricht hervor als Erfolg eines Kampfes zwischen den lebensverteidigenden und den lebensbedrohenden Kräften.

c) Zugleich zeigt es den Weg zur Genesung, — negativ 1. dadurch, daß es die Anwesenheit der feindlichen Stoffe verrät, — positiv 2. dadurch, daß es angibt, welche Art feindlicher Stoffe es sind und wo sie sich vorfinden. Solange ein Erkrankungssymptom nicht hervorbricht, weiß man nichts von der Anwesenheit dieser Stoffe und Kräfte, ist eine Diagnose und der dadurch angezeigte Heilungsweg unmöglich.

So auch enthält das böse Gewissen jene drei Momente:

---

1 Metaphysisch wird hier also eine theistische und in bestimmtem Sinne panentheistische Gedankenwelt vorausgesetzt, insofern wir überzeugt sind, daß nur ein Theismus oder ein Panentheismus den tiefsten Sinn des Gewissens erfassen können, welcher einem Pantheismus, einem Deismus und einem Atheismus (insoweit es überhaupt so etwas gibt) verschlossen bleiben muß. 2 Vgl. Bavinck: Kennis en Leven 1922. II, Het Geweten.

Digitized by Google

a) Es offenbart uns die Anwesenheit des „bösen Dranges", des reell personal Bösen in uns. Wie und wann dieser in uns hineingekommen ist, sagt es uns ebensowenig und ebensoviel, wie ein körperliches Erkrankungssymptom uns über seine Herkunft sagt. Daß das reelle Böse in uns ist, dieser Anfechter unserer ontischen Ruhe und unseres personalen Heils, — das wird uns klar und deutlich unumwunden kundgegeben. Daß dieser Drang unserem ursprünglichen Wesen und idealen Sein und personalen „Heil" ebenso feindlich und gefährlich ist, wie die lebensfeindlichen Stoffe im erkrankten Körper es sind, ist der innere Sinn des Symptoms selbst. Seine Botschaft besagt nicht nur: „So etwas ist anwesend", sondern speziell: „dieses Etwas ist feindlich, gefährlich und muß vernichtet werden".

b) Hiermit kommen wir zum zweiten Moment, der Krise. Dieser Feind konnte nicht in eigener Souveränitätsmacht fremdes Gebiet erobern; die einheimischen Truppen widersetzten sich ihm, die heilenden Lebenskräfte suchen den Feind zu vernichten, die geistige Liebe tritt dem personal Bösen entgegen, wodurch die Krise entsteht. Das ist eine der tiefsten Sinnbedeutungen des bösen Gewissens, daß eine Krise von zwei entgegengesetzten Mächten in uns ist, aber eine solche, wo der gute Drang, die Liebe, den bösen überwindet und in der Reue ihn vernichtet, bis der Gewissensgeplagte in den religiösen Erlebnissen der Vergebung seine höchste Gesundung, personales „Heil" erlebt.

c) Ferner zeigt auch das böse Gewissen dem Gewissensgeplagten den Weg zur Genesung und Heilung, — negativ, indem er seine Schuld erblickt, sich vor seinen Richter gestellt erlebt, von dem eine Kluft ihn scheidet, — positiv, indem er gerade hierin ermahnt wird, sich demütig zu beugen, seine Schuld zu bereuen, sich mit seinem Richter zu versöhnen. Das böse Gewissen zeigt hin auf die religiöse Sphäre, wo allein die vollkommene letzte Heilung möglich ist. Von allen Phänomenen des noetisch-psychischen Geschehens geben nur diese religiösen Phänomene eine mit dem Wesen übereinstimmende Antwort auf den Gewissensruf. Kein nur-moralisches Phänomen kann die Krise, die im bösen Gewissen hervorbricht, von sich aus lösen. Das Wesen auch dieser nur-moralischen Gewissensphänomene zeigt notwendig auf die religiöse Erneuerung hin, auf jene Phänomene, wo der Bruch als durch Gott geheilt erlebt wird in der Schuldvergebung und liebevollen Gnade.

Digitized by Google

So hat das böse Gewissen als Erkrankungssymptom den letzten Sinn: Heilung der Wunde; Erhaltung der Eigenperson und des Eigenseins in seinem idealen, ursprünglichen Sinne: das durch Gottes Liebe geschaffene und Gott wiederliebende, reine Geschöpf. Wo solche Symptome hervorbrechen, sind sie eine Warnung: Halt! sei vorsichtig, dein personal höchstes Heil steht in Gefahr, du vernichtest dich selbst, indem du in deiner Bosheit dein Band mit Gott lösest; du isolierst dich, indem du dich von Gott isolierst, ohne dessen Liebe du nicht existieren kannst, von allen und jedem, — eine Warnung vor der Selbstvernichtung. Das Tier gehorcht notwendig den in ihm wirkenden Gesetzen der Selbsterhaltung und Erhaltung der Art. Der Mensch kann seiner Gewissensstimme gehorchen oder sich nicht darum kümmern, aber in seinem Gewissenserlebnis hat er ein Warnungssignal, dessen Bedeutung er vielleicht nicht in voller Tiefe adäquat erfassen kann, — wenn er aber das Warnungssignal nicht beachtet, dann sind die Folgen des Nichtbeachtens seine eigene Schuld. Man muß und kann dem bösen Gewissen vollkommen vertrauen, in seiner Warnungsfunktion irrt es nie. Mehr tut das böse Gewissen nicht; positive Gesetze aufzustellen, oder was auch immer, fällt außerhalb seiner Sphäre. Es ist kein positiver, nur ein negativer Wegweiser, aber als solcher auch personal absolut, und darum hat das böse Gewissen eigentlich nicht eine Magnetnadelfunktion im letzten Sinne[1] — denn eine Magnetnadel zeigt immer positiv nach Norden, wenn kein zufälliger Gegenstrom ihre Richtung ändert —, nein, das böse Gewissen hat eher noch eine Seismographenfunktion, es bekundet die personale Heilsgefahr, — aber man denke nicht, es gleiche in dieser Warnungsfunktion einer Sicherheitsklappe; denn wäre es nur eine geistige Sicherheitsklappe, dann könnte man ruhig drauflos sündigen —, und hier ist das Verhältnis der Hochdruck- und Sicherheitsklappe überdies ein umgekehrtes: denn je mehr Hochdruck der Schuld und Bosheit man hat, desto weniger funktioniert diese moralische „Sicherheitsklappe", und je weniger Hochdruck, desto feinfühliger funktioniert das Gewissen; es hat also genau den umgekehrten Sinn einer Sicherheitsklappe. Die Abwesenheit des Gewissenserlebnisses ist somit keine Gewähr dafür, daß der Mensch gut ist. Der Instinkt leitet das Tier, das Gewissen aber kann schweigen, es kann ihm selbst das Schweigen auferlegt werden. —

1 Siehe Kap. 5, erster Teil.

Digitized by Google

Als Symptom der Erkrankung, als Warnungssignal, als geistige Selbsterhaltungsfunktion ist das böse Gewissen ein einzigartiges, absolutes Phänomen.

War diese Erkrankung letzten Endes metaphysisch notwendig? War es notwendig, daß Gott das Übel, das Böse, zugelassen hat? Würde das Geschöpf Gottes nicht viel vollkommener und herrlicher sein, wenn es kein Böses, kein Übel und kein notwendig darauf folgendes „böses Gewissen" gäbe? Warum ist das alles da?

So ruft das böse Gewissen nach einer Theodicée. Eben im bösen Gewissen ist ja die Schuld und Bosheit am sichersten, unzweideutigsten und unzweifelhaftesten gegeben. Kein Phänomen enthält die Evidenz der Schuld so prägnant wie dieses, und fordert so unbedingt eine Theodicée.

Aber merkwürdig und wichtig ist es, daß dieses Phänomen nur demjenigen nach einer Theodicée zu rufen scheint, der es als Zuschauer theoretisch betrachtet; der Gewissensgeplagte selbst hat keine Spur von dieser Einstellung, ja wenn er sie hätte, würde sein Gewissenserlebnis verschwinden. Er weiß nur eins: „Ich allein bin schuldig", — und fürchtet die Gerechtigkeit Gottes. Er fordert keine Theodicée; er weiß, daß Gott keine Schuld hat an seiner Schuld; würde er es glauben, sein Gewissenserlebnis verschwände. Es gehört wesensmäßig zum Gewissenserlebnis, daß Gott absolut schuldlos ist. Das ist sehr wichtig.

Dennoch sagen wir außenstehende Zuschauer des Phänomens: warum und woher das Böse, das Übel, das schlechte Gewissen? — und erdenken uns eine Theodicée.

Doch ob das böse Gewissen gleich als solches unbedingt eine Theodicée fordert, — ist es selbst eine Theodicée in seinem eigenen Wesen. Denn: Nicht das Böse, nicht der böse Drang siegt — solange er siegt, gibt es kein Gewissenserlebnis, — im Gegenteil, der gute Drang, die Liebe siegt. Es gehört zum Wesen des bösen Gewissens, daß das Böse absolut überwunden ist, und auch keine aktive Spur davon anwesend ist. Auch die kleinste Gegenaktion vom Bösen fällt notwendig außerhalb des bösen Gewissens an sich. An sich enthält das böse Gewissen eine absolute Botschaft: den absoluten Sieg der Liebe über das Böse — eine große und finale Theodicée. So fordert und enthält zugleich das Gewissen notwendig eine Theodicée.

Digitized by Google

Das sind die Tiefen im Wesen des bösen Gewissens:

1. Es gibt Böses, Übel absolut sicher, evident und wirklich.

2. Das Böse ist absolut besiegt durch die neu erwachte Liebe.

Gäbe es eines dieser beiden nicht, dann gäbe es kein Gewissen als Gewissen.

Wunderbare Tiefen erschließen sich hierin.

Es ist möglich, eine sehr weitgehende metaphysische Spekulation von hier aus zu wagen, — ein Wagnis, welches desto interessanter ist, je gefährlicher sie wird. Man könnte es wagen, das, was uns hier mikrokosmisch gesagt wird, auch makrokosmisch zu denken. Etwa so: Zwischen der makrokosmisch gesehenen Persönlichkeit Gottes und der mikrokosmisch gesehenen Persönlichkeit des Menschen besteht eine Wesensübereinstimmung. Könnte es nicht sein, daß einem solch einzigartigen Phänomen, wie dem bösen Gewissen, eine makrokosmische Idee oder Tatsache oder ein makrokosmisches Verhältnis zugrunde liegt? Es ist ein kühnes metaphysisches Wagnis, die Wesenszüge des bösen Gewissensphänomens makrokosmisch zu denken, ja in ihnen eine makrokosmische Botschaft erlauschen zu wollen; es ist vielleicht eine gefährliche Spekulation, insofern metaphysisch die objektive Wahrheit gesucht wird. Dennoch ist eine solche Spekulation nicht ganz ohne Grund, nicht ganz ohne Berechtigung; denn einerseits gibt es bestimmt makro- und mikrokosmische Parallelen der Wesen, Wesensordnungen und Wesensgesetze, also Wesensübereinstimmungen, wie wir in dem genannten Beispiel der Persönlichkeit Gottes und der Persönlichkeit des Menschen gesehen haben; und andererseits ist das böse Gewissen ein Phänomen, das in sich schon durch seine absoluten Momente makrokosmische Probleme stellt.

Das Folgende gelte darum auch nur als Versuch, als mögliche Spekulation, als persönliches Wagnis, dessen Gefährlichkeit für notwendig metaphysische Wahrheit voll anerkannt wird.

1. Existiert das Böse, welches im Gewissen als absolut sicher, evident und wirklich gegeben ist, auch irgendwie makrokosmisch? Wo das Böse in höchster Form immer ein personal Böses ist, heißt diese Frage: Gibt es neben Gott, der absolut gut ist, auch einen bösen Geist, der absolut böse ist, und ist der Gewissenskampf im innersten Herzen jedes Menschen eine Abspiegelung von diesem makrokosmischen Gegensatz zwischen Gott und

Digitized by Google

einem Teufel? Ein reiner Theismus könnte es wagen, dieses voll anzunehmen; und in vielen Religionen, wenn auch nicht in allen, ist dieser Gegensatz in voller Tiefe und Farbigkeit gegeben. Panentheistisch aber wäre ein Teufel als absolut böser Geist schwer anzunehmen; hier ist das Böse nicht in der übermenschlichen Sphäre, sondern eine Stufe tiefer, nur in der menschlichen zu denken. Da das böse Gewissen, phantheistisch, deistisch oder atheistisch gesehen, sinnlos ist, weil entweder die Persönlichkeit oder die solidarische Verbundenheit von Gott und Mensch oder Gott selbst in diesen Anschauungen fehlt, ist es hier überflüssig, das Böse von diesem Standpunkte aus makrokosmisch sehen zu wollen. Mir persönlich steht die theistische Ansicht am nächsten, — aber da eine tiefere Orientierung über diese Probleme uns weit über die Grenzen dieser Arbeit hinausführen würde, müssen wir hier davon absehen.

2. Die personale Liebe besiegt im Gewissensphänomen das personale Böse. Makrokosmisch gesehen heißt dieses, daß Gottes Liebe das Böse als solches überwindet — sei es theistisch gedacht, nämlich, daß Gott das personale böse Prinzip (den „Teufel") überwindet, oder sei es panentheistisch gedacht, daß Gott das Böse überhaupt im Menschen durch seine Liebe überwindet; — und diese Überwindung, wie das Wesen des Gewissens uns bekundet, ist absolut vollkommen. (Wie wir gesehen haben, entsteht ein Gewissensphänomen nur da, wo die Liebe den bösen Drang absolut überwindet, — solange die Bosheit im Menschen herrscht, ensteht nie ein Gewissensphänomen und jeder Versuch des bösen Dranges, das Gewissen zu beseitigen, fällt notwendig außerhalb dieses Phänomens.) — Wo wir heute noch um uns Böses sehen, Böses tun und Böses wollen, hieße dieses, daß makrokosmisch das Böse noch nicht überwunden ist. Bekundet das Wesen des Gewissens dann etwas, was noch kommen muß, eine Botschaft über die Zukunft? — daß dieser absolute Sieg über das Böse überhaupt noch vor uns steht? — Es sind letzte metaphysische Wagnisse; — viele Religionen haben Dogmata mit einem parallelen Sinn und analogen Inhalt.

3. Plötzlich entsteht das Gewissen; plötzlich, unerwartet sehen wir unsere Schuld vor uns; plötzlich erscheint der Sieg der Liebe. Das echte Gewissen entwickelt sich nicht allmählich wie ein Samenkorn zu einem Eichbaum, auch nicht durch unzählige Formen und Perioden hindurch.

Digitized by Google

sondern es bricht plötzlich in seiner vollen Gestalt (sei es als flüsternde Stimme oder als donnernde Anklage) hervor. Heißt das nicht makrokosmisch, daß die finale Überwindung des Bösen nicht graduell aus einer allmählichen Entwicklung hervorgeht, sondern katastrophal hervorbrechen muß? Daß ein plötzlicher Eingriff Gottes in die ganze Weltordnung allein endgültig das Böse überhaupt überwinden wird? — eine Tat Gottes, sowie schon das Schulderlebnis die Tat der geistigen Liebe im Menschen ist? — Wo das böse Gewissen als flüsternde Stimme die Tendenz hat, die ganze Person für sich in Anspruch zu nehmen und als intensives Schulderlebnis tatsächlich alle relativeren Schichten für sich in Anspruch nimmt und von seiner Botschaft widerhallen läßt, heißt das nicht makrokosmisch, daß der Eingriff Gottes in die Weltordnung nicht nur ein Eingriff in das geistig personal Böse, sondern in alle Sphären überhaupt sein wird, — daß also die ganze Schöpfung eine Erneuerung erfahren wird, „einen freien spontanen Beginn, den jungfräulichen Anfang einer neuen Lebensreihe“ [1]? Und wenn die Liebe das Wesen Gottes ist und zugleich das ontische Prinzip alles Daseienden, dann erscheint eine spontane Welterneuerung durch einen solchen Eingriff metaphysisch vielleicht noch eher möglich. — Aber auch diese sind letzte metaphysisch-hypothetische Gedanken und vielleicht allzu kühne philosophisch-spekulative Wagnisse; viele Religionen, jedoch auch die höchste, die christliche, haben Dogmata mit einem parallelen Sinn und analogen Inhalt. Man mag diesen Dogmen gegenüberstehen, wie man will, man kann diesem Versuch, das mikrokosmische Gewissen makrokosmisch zu deuten, so skeptisch gegenüberstehen wie man will, man wird dennoch zugestehen müssen, daß zwischen dem Sinngehalt der genannten Dogmen (und diesen metaphysischen Spekulationen) einerseits, und dem Seinsgehalt der aufweisbaren, subjektiven Gewissenserlebnisse andererseits, eine tiefgehende Analogie besteht.

Wie es auch sein mag, ob man im Wesen des Gewissens solche metaphysischen Botschaften zu belauschen wagt oder nicht, wichtig ist jedenfalls, daß im Wesen des Gewissens das Böse als vollkommen überwunden gilt durch die Liebe. Dies ist fürwahr eine gründliche Theodicée. Ob man theoretisch das Problem des Bösen und seine Herkunft löst oder nicht, praktisch ist uns hier die Überwindung des Bösen gegeben, und das ist für

1 Scheler: Vom Ewigen. I, S. 18.

Digitized by Google

jeden Menschen das wichtigste. Das Gewissen bekundet uns mikrokosmisch eine personale Erneuerung, und vielleicht makrokosmisch eine finale Überwindung des Bösen als solchem, eine Erneuerung der ganzen Weltordnung und aller Dinge. Diese mikrokosmisch (und makrokosmisch) auf die Zukunft gerichtete Theodicée genügt der praktischen Einstellung zum Leben und zum personalen Heil, so daß, ob die theoretischen Probleme über das Böse und seine Herkunft gelöst werden oder nicht, das personale Heil davon unabhängig ist.

Nichtsdestoweniger bleibt dem Forscher die Lösung der theoretischen Frage zu suchen: wie ist mit Gottes vollkommenem Wesen das Böse und Übel, der Schmerz und das Leiden in seiner Schöpfung vereinbar? Welches Licht, abgesehen von dem hier schon gegebenen, wirft das Wesen des bösen Gewissens auf diese Widerspruchsprobleme[1]?

Der Gewissensgeplagte erkennt für sich und nur für sich allein die Ver-

---

1 Besonders dem Theismus liegt dieser metaphysische Widerspruch zwischen einem vollkommenen Gott und „dem Bösen" (auch Leiden, Übel) nahe. Auch jeder Panentheismus, welcher eine vollkommene Gottheit annimmt, steht vor diesem Widerspruch.

Verschiedene Arten von Lösungsversuchen sind gegeben. Manche Denker leugnen die Realität des Leidens, des Übels, des „Bösen"; diese werden als Schein aufgefaßt, wodurch der Widerspruch aufgehoben ist. Andere Denker erblicken irgendeine Unvollkommenheit in dem Wesen Gottes, wodurch das Übel, das Leiden, das Böse möglich wird (Gottes Weisheit, oder Allwissenheit, oder seine Allmacht wird geleugnet). Wieder andere nehmen diesen Dualismus als eine für uns unauflösbare Tatsache an, weil unsere Vernunft durch die Sünde getrübt sei (das Christentum), oder weil die Lösung des Problems unserer Vernunft an und für sich transzendent ist (Kant). Endlich finden wir auch solche Denker, die den Widerspruch als Tatsache annehmen und eine Antwort auf die Frage suchen, warum Gott dann das Leiden, das Böse, das Übel in seine Schöpfung zugelassen hat, in seinen Ratschluß aufgenommen hat. Man findet dann Antworten wie: um seiner Ehre willen; oder, um seiner Selbstverherrlichung willen; oder, um für seine unermeßliche Liebe den größten Liebesakt zu ermöglichen, nämlich den Schlechten, Bösen, Leidenden, Sündigenden, Verachteten in seiner Liebe zu tragen, zu heben, zu retten; oder um den Menschen in seiner Entwicklung durch das Stadium des Übels, des Bösen, des Leidens hindurchgehen zu lassen, damit er ein höheres Entwicklungsstadium erreiche. Der Mensch steht selbst nicht gleichgültig dem Leiden und dem Bösen gegenüber. In seinem „Gewissen" hat er ein Erlebnis, das gerade diese makrokosmischen Probleme rührt, und Licht auf die richtige Problemstellung werfen kann.

Digitized by Google

schuldung seiner Tat: „Ich habe Schuld, ich bin schlecht, böse." Daran zweifelt er absolut nicht, seine Schuld leuchtet ihm vollkommen ein, ist absolut sicher; mag es auch ein echt menschliches, aber zugleich ein Anti-Gewissensphänomen sein, die Schuld auf andere zu werfen, sich zu entschuldigen zu suchen, — das böse Gewissen als solches erkennt vollkommen die eigene Schuld an.

Zweierlei besagt das für das Widerspruchsproblem:

a) Es betont die volle Realität der Schuld; nur hierauf, daß die Schuld objektiv wahr und wirklich ist, fundiert das ganze Gebäude des bösen Gewissens. Es widerspricht also vollständig seinem inneren Wesen und seiner Struktur nach der Ansicht jener, welche das Widerspruchsproblem dadurch lösen wollen, daß sie die Schuld zum subjektiven Gefühl, zur Phantasie, zur Illusion, zum Schein und zur Unwirklichkeit degradieren wollen. Das Wesen des Gewissens macht also diese Lösung des Widerspruchsproblems unmöglich.

b) Es betont die eigene Schuld; je mehr es diese betont, je stärker betont es negativ (im religiös bestimmten Gewissen positiv) die absolute Gerechtigkeit Gottes und dessen volles Recht, zu bestrafen. Hieran zweifelt der Gewissensgeplagte überhaupt nicht. Wäre nun Gott, direkt oder indirekt, sei es durch eine Unvollkommenheit (z. B. daß er nicht allwissend oder allmächtig oder allgut ist), oder sei es, daß er selbst Ursache des Bösen, des Üblen, des Leidens „überhaupt" wäre, also irgendwie direkt oder indirekt mitverantwortlich dafür gemacht werden könnte, dann wäre dieser Wesenszug des bösen Gewissen, welcher den Menschen allein absolut alle Schuld und Gott absolut keine Schuld zuschreibt, nicht konform mit dem objektiven Sein und der objektiven Wirklichkeit. Nimmt man diesen Wesenszug des Gewissens, welcher Gottes Vollkommenheit durchaus zu bewahren scheint, ernst, dann ist eine Lösung des Widerspruchsproblems, welches gerade Gottes Vollkommenheit in irgendwelcher Form leugnet, schwer mit dem Wesen des Gewissens vereinbar. Man könnte noch versuchen, durch das Problem des freien Willens im Menschen den Akzent zu verschieben, damit der Gewissensgeplagte — ob nun Gott vollkommen sei oder nicht — doch alle Schuld auf sich nehmen muß; — aber auch diese Verschiebung nimmt nicht weg, daß Gott durch seine Unvollkommenheit etwas Ungeheures und Furchtbares, seinem Wesen Wider-

Digitized by Google

sprechendes in seiner Schöpfung zugelassen, also direkt oder indirekt mitverursacht hat, und dieses gibt immer noch den Geplagten ein immanentes Recht zu sagen: „wäre Gott absolut vollkommen, ich wäre nicht so schlecht". Aber eine solche Möglichkeit in der innersten Wesensstruktur des bösen Gewissens würde das böse Gewissen in seinem jetzigen Wesen aufheben, d. h. das böse Gewissen hätte ein anderes Wesen in modifizierter Form haben müssen. So macht dieser Umstand die Ansicht jener, welche in einer Unvollkommenheit Gottes den Ursprung des Übels und die spätere Möglichkeit des Bösen sehen, zum mindesten unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich: denn nur indirekt zeigt das Wesen des Gewissens Gottes Vollkommenheit an; direkt wird Gottes Vollkommenheit nur im religiös bestimmten Gewissen miterfaßt.

Decken nun diese beiden Wesenszüge uns die Unmöglichkeit des ersten und zum mindesten die Unwahrscheinlichkeit des zweiten Lösungsversuches deutlich auf, muß also, wie es scheint, dieser Dualismus: einerseits Gottes Vollkommenheit (Allwissenheit, Allgüte und Allmacht) und andererseits: die volle Realität des Bösen, Übels, Schmerzes usw. anerkannt werden, dann ist die einzigste Lösungsmöglichkeit gegeben in einer Warumfrage. Warum hat Gott es zugelassen, wenn er es verhindern konnte, oder warum ist unsere Vernunft so geschaffen, daß sie dieses Problem nicht lösen kann? Solche Fragen kann das Wesen des bösen Gewissens wahrscheinlich nicht beantworten; um also das Widerspruchsproblem zu lösen, müssen religionsphilosophische Gründe gesucht werden.

Das ist jedenfalls für uns das Wichtigste für diese Problemstellung, daß das böse Gewissen seiner inneren Struktur nach die Realität des Bösen, die Selbstverschuldung einerseits und Gottes Gerechtigkeit, Vollkommenheit und (in der Reue) seine Liebe und Gnade andererseits betont.

Mehr besagt das Wesen dieses Phänomens für jenes Widerspruchsproblem wahrscheinlich nicht; auf eine Warum-frage gibt es uns keine Antwort; es löst uns theoretisch das Widerspruchsproblem wahrscheinlich nicht. Praktisch aber löst es dieses Problem vollkommen, denn es ist in sich die Überwindung des Bösen, das Neuerwachen der Liebe, die Aufhebung des Widerspruchs selber. (Obwohl das Wesen des bösen Gewissens praktisch den Widerspruch aufhebt, soll das nicht besagen, daß der Gewissensgeplagte faktisch-empirisch schon schuldlos ist; dazu bedarf er der

Digitized by Google

Vergebung und Gnade Gottes, welche er erst in dem religiösen Erlebnisse vollkommen erleben kann, wo die empirische zufällige Realität sich deckt mit der Aufhebung des Widerspruchs, die im Wesen des Gewissens liegt.)

KAPITEL 7

Andere echte Gewissensphänomene (das gute, warnende Gewissen usw.) und die Zusammenfassung über das Wesen des Gewissens

Die intellektualistische, intuitionistische und voluntaristische Theorie des „bösen Gewissens" haben wir zu widerlegen gesucht, und was wir gegen diese Theorien über das „böse Gewissen" gesagt haben, gilt im großen ganzen auch für die Auffassungen der anderen echten Gewissensphänomene, z. B. des „guten" und des „warnenden Gewissens". Da wir diese Kritik nicht zu wiederholen brauchen, werden wir sofort sachlich die anderen echten Gewissensphänomene objektiv untersuchen.

Daß es ein böses Gewissen als positives Phänomen gibt, hat keiner bezweifelt. Man hat wohl versucht, die Wichtigkeit des Phänomens zu leugnen, aber man hat immer noch die Tatsache der Gewissensqual anerkannt. Daß es ein „gutes Gewissen" als positives Phänomen gibt, hat hingegen mancher bezweifelt. So sagt Ritschl z. B.: „Das gute Gewissen ist überhaupt etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens"[1], und Gaß sieht in dem Gewissen überhaupt „nichts anders, als den steten Begleiter der in unserem Bewußtsein sich ergebenden Schwierigkeiten, Störungen oder Schwankungen, welche als vergangen und gegenwärtig angezeigt oder als bevorstehend und möglich verhütet werden sollen," es ist „der unbestechliche Richter unserer Schwachheit"[2]. Mit diesen Ansichten ist Elsenhans keineswegs einverstanden: es gibt ein positives gutes Gewissen, das dem Urteile: „Diese Handlung ist gut", welche auf einer positiven Regung des Gewissens beruht, entspricht. „Beide sind Korrelate, und man könnte ebensogut sagen, das böse Gewissen sei die Abwesenheit des Guten. Der Erkenntniswert dieser Bezeichnung ist aber

1 Ritschl: Vortrag über das Gewissen. 1876, S. 13. 2 Gaß: Lehre vom Gewissen. S. 89.

Digitized by Google

in beiden Fällen nicht größer, als wenn man die Gesundheit als Abwesenheit der Krankheit und umgekehrt bezeichnet[1]." Diese letzte Behauptung von Elsenhans zeigt, daß es sich bei ihm um psychologistische Begriffe handelt und nicht um die objektiv wirklichen Phänomene selbst. Nur diese objektiven Phänomene müssen aus sich selbst heraussagen, ob es ein „gutes Gewissen" gibt und in welchem Sinne, oder nicht. Im allgemeinen stimmen die meisten Theorien mit der Auffassung Elsenhans' überein, und beide sehen das gute und das böse Gewissen als gleich primäre korrelate Phänomene an; je nachdem ich schlecht oder gut handle und die Handlung beurteile, entsteht ein unbefriedigtes, unangenehmes, unruhiges, mißbilligendes oder befriedigtes, ruhiges, billigendes, angenehmes Gefühl. Auch ein tiefsinniger Kenner des Gewissens wie Newman sagt: „There are things, which excite in us approbation or blame, which we in consequence call right or wrong, and which, experienced in ourselves, kindle in us that specific sense of pleasure or pain, which goes by the name of a good or a bod conscience[1]." Auch er behandelt beide Phänomene als korrelativ. Unter den Regungen des „guten Gewissens" nennt er: „Self-aproval, inweard place, lightness of heart, the sunny serenety of the mind, the soothing satisfactory delight, a sense of deep place, a sense of security, a resignation, a hope[2]." Zu Recht hat Newman die Tatsache eines guten Gewissens betont, aber daß diese Reihe von Phänomenen ebenso primär wie das böse Gewissen sein soll, leuchtet nicht notwendig ein. Wenn Scheler sagt, daß das Gewissen — dem Wortsinne nach — wesentlich negativ funktioniert und behauptet: „Das Gewissen stellt als schlecht dar, als nicht seinsollend, es erhebt Einspruch usw. — Sagen wir: das Gewissen regt sich, so bedeutet dies dann ohne weiteres soviel wie: es wehrt sich etwas gegen das betreffende Verhalten, nie aber: das Gewissen sagte, es sei etwas gut. Darum ist das schlechte Gewissen auch eine entschieden positivere Erscheinung als das gute Gewissen, das für ein bestimmtes, sittlich in Frage gestelltes Verhalten eigentlich nur das erlebte Fehlen und der erlebte Mangel des schlechten Gewissens ist. Auch vor einer Willensentscheidung, wenn man mit seinem Gewissen zu Rate geht, warnt und verbietet das Gewissen mehr als es empfiehlt oder gebietet. So hat es keine ursprüngliche, positive, einsichtgebende, sondern nur eine kritische, teils warnende, teils

1 Elsenhans: a. a. O. S. 185, 186. 2 Newman: a. a. O. Ch. V, § 1.

Digitized by Google

richtende Funktion[1]." — Dann betont er sicherlich eine Urtatsache, die das Phänomen selbst uns darbietet: ob dagegen das gute Gewissen nur das erlebte Fehlen und der erlebte Mangel des schlechten Gewissens ist, und selbst nicht einen positiveren Inhalt hat, ist vielleicht zweifelhaft.

Wir müssen versuchen festzustellen, ob es objektive Phänomene gibt, welche mit Recht Anspruch auf den Namen des „guten Gewissens" machen können oder nicht, und in welchem Sinne. Wenn das gute Gewissen, wie Ritschl will, nur die Abwesenheit des Bösen bedeuten soll, und also gleichsteht mit einem „Nicht-X", wobei „X" das böse Gewissen repräsentiert, so gibt es selbstverständlich kein einheitliches, positives Phänomen, das mit Recht „gutes Gewissen" genannt werden könnte; denn „Nicht-X" kann sein entweder A, oder B, oder R, oder eine Kuh, oder Tinte, oder was man auch will. Ein solch leerer, negativer Begriff ist wertlos. Solange das gute Gewissen ein „Nicht-X" sein soll und also auch Selbstgenügsamkeit, Kunstgenuß, Libido usw. alle unter den „Nicht-X-Begriff" fallen, und konsequent „gutes Gewissen" genannt werden können, und wie Ritschl selbst hervorhebt: „Die Erscheinungen sittlicher Verstocktheit, an welcher kein Grad von rügendem oder bösem Gewissen wahrgenommen wird, in ihrer Art auch Proben von gutem Gewissen sind"[2] — dann gibt es kein gutes Gewissen, gibt es kein eindeutiges Phänomen, worauf dieser Begriff hindeuten kann. Wenn es wohl ein echtes gutes Gewissensphänomen gibt, dann kann es nicht das „Nicht-X" sein. Wir schließen also aus der weiteren Behandlung die „Nicht-X-Bestimmung" des guten Gewissens gänzlich aus, und lassen uns nur von dem objektiven Phänomen leiten.

Das erste, was schon die Ansprüche des „guten Gewissens" auf eine objektive Gleichstellung mit dem „bösen Gewissen" sehr beeinträchtigt, ist der folgende Wesensunterschied: Das „böse Gewissen" bleibt nicht nur bei der Verurteilung der Handlung stehen, sondern richtet sich auf die Schuld des Täters selbst, auf die eigene Schlechtheit. Das „gute Gewissen" heißt die Handlungen gut, — aber richtet es sich auch auf eigene Güte? Gehört es zum Wesen des guten Gewissens, daß es notwendig in ein Erlebnis der eignen Gutheit ausläuft? Ja, ist dieses Erlebnis nicht gerade ein Pharisäismus? Man kann sehr gut vom „bösen Gewissen" sagen: je schlechter

1 Scheler: Formalismus, S. 374. 2 Ritschl: a. a. O. S. 14.

Digitized by Google

jemand sich selbst erlebt, desto wertvoller, echter ist das Erlebnis. Kann man vom „guten Gewissen" dasselbe behaupten, nämlich je mehr der Mensch seine eigene Gutheit erlebt, desto wertvoller und echter sei das Gewissenserlebnis? oder ist das Verhältnis nicht gerade umgekehrt: desto unechter, wertloser ist das Erlebnis?

Es ist sehr merkwürdig, daß der Mensch, wenn er seine eigene Gutheit und seinen Wert erlebt, gerade weniger wertvoll und gut wird; das ist doch der echte Pharisäer, der sagen kann: „Sieh mal, wie gut bin ich, ich halte täglich alle Vorschriften der Gesetze; ich bin kein schlechter, unwürdiger Mensch usw." — Wäre das der Fall, daß das „gute Gewissen" auch auf ein Erlebnis eigener Gutheit auslaufen müßte, dann hätte der Pharisäer das beste „gute Gewissen" und er stände sittlich viel höher als der Zöllner, der sich seiner Schuld tief bewußt ist.

Scheler sagt hingegen mit Recht: „Es gibt nur einen Stolz, der teuflisch ist: das ist der Stolz aus dem eigenen moralischen, aus dem höchsten Wert, der Sittenstolz[1]." Das Erleben eigener Gutheit, ja der Seinsgutheit, ist der höchste Hochmut, den es gibt, und das „gute Gewissen", wenn es so etwas gibt, kann nicht diesen Inhalt haben, es würde seinen hohen sittlichen Wert und seine Würde als Gewissen sofort verlieren. Im Gegenteil, der echte gute Mensch ist der demütigste. Zu lieben, zu dienen, zu helfen, sich selbst zu geben für andere, sich zu opfern, sich zu verlieren in all dem Wertvollen, das einem gegeben ist, das ist die wahre Demutshaltung, ist die Haltung eines solchen, den wir gut nennen. Sagten wir diesem aber: „Mensch, du bist wirklich ein guter, wertvoller Mensch," würde er erstaunt aufsehen: „Ich gut? — wie meinst du das?" — seine ganze Einstellung ist auf den objektiven Wert gerichtet, er weiß primär nichts von seiner Gutheit, erst durch eine Schlußfolgerung, durch eine Reflexion, ein Zurückbeugen der Einstellung von außen nach innen, könnte er zu der Überzeugung kommen: „Ja, ich bin ein guter Mensch," — und in demselben Augenblick würde seine Gutheit viele Stufen gefallen sein; er ist nicht mehr so gut wie er war. Wichtig für uns aber ist, daß er primär seinen eigenen Wert nicht fühlt, nur den Wert der Dinge um sich erlebt und gegenüber der objektiven Realität eine eigene Nichtigkeit fühlt. Zugleich aber ist er in diesem Verhalten

1 Scheler, Umsturz der Werte. I, S. 20 ff.

Digitized by Google

der Glückliche, der geistig Reiche. In seiner Liebe, in seiner Gutheit, in seiner Demut gibt er sich selbst an alles, was objektiv Wert hat und erlebt alles als gegeben, ja selbst seine eigene Glückseligkeit. „Jedes Glück, das niedrigste noch, die kleinste Lust, die deine Nerven berührt, wie die tiefste Seligkeit, die sich in dir ausbreitet, dich und alle Dinge in das Licht Gottes führt, nimm dankbar an und bilde dir nie ein, auch nur den kleinsten Teil zu ‚verdienen', lautet das Gebot der Demut. — Die Demut ist der Modus der Liebe, die sonnenmächtig allein das starre Eis zerbricht, mit dem der schmerzensreiche Stolz das leere Ich umgürtet. Nichts Holdseligeres, als wenn die Liebe in stolze Herzen leise die Demut hineinzaubert und das Herz sich öffnen und dahinströmen läßt[1]." In der Liebe, in der Demut strömt die Glückseligkeit als gegeben, als gnadenhaftes Geschenk, in die Herzen hinein; nur so ist sie zu finden. Alle, die die Glückseligkeit um ihrer selbst willen suchen, um sie zu besitzen, werden sie nie und nimmer finden. Nur durch die Demuthaltung gegenüber den objektiven Werten, nur durch liebendes Sichhingeben an sie, ein Sich-darinverlieren, nur durch ein „gut" Sein in diesem letzten Sinne, kommt die Glückseligkeit als Geschenk gnadenhaft ins Herz hinein. Zwischen Liebe, Demut, Gutheit und Glückseligkeit besteht ein Wesenszusammenhang.

Der wirklich Gute sieht von sich ab, am meisten von seinem Eigenwert, seiner eigenen Gutheit. Wie kann so ein „gutes Gewissen", wenn der wirkliche Gute so etwas hat, noch auf die eigene Gutheit gerichtet sein? Das ist dann doch absolut unmöglich. Das „gute Gewissen" ist kein Erlebnis eigener Gutheit in dem Sinne, wie das „böse Gewissen" ein Erlebnis der eigenen Schlechtheit ist.

Beschränkt sich das „gute Gewissen" denn allein auf die guten Handlungen? Beurteilt es nur diese Handlungen als gut? Man fühlt, daß in dieser Frage irgendwie etwas durchaus Unwesentliches in den Vordergrund gebracht wird. Dem wirklich Guten ist es jedoch im letzten Sinne eine sinnlose Frage. „Laß meine Handlungen gut sein, nenne es wie du willst, ich bin zufrieden mit allem was mir gegeben ist." Seine Einstellung ist gänzlich anders als die Einstellung dessen, von dem wir erwarten, daß er ein „gutes Gewissen" hat. — Erlebt er dann das Phänomen „gutes Gewissen" überhaupt nicht?

1 Scheler, Umsturz der Werte. I, S. 24.

Digitized by Google

Hier kommen wir zu einem wesentlichen Punkt. Es scheint, als ob bei ihm, solange der „gute Drang", die Liebe, vorherrscht, und von dem bösen Drange überhaupt nicht die Rede ist, auch von Gewissen keine Rede wäre. Es scheint, als ob auch das gute Gewissen irgendwie an die reale Existenz des „bösen Dranges" wesensmäßig gebunden ist. Das müssen wir näher prüfen, weil wir hier plötzlich einen tiefen Blick in das Wesen des guten Gewissens gewonnen haben; erst negativ: (a), dann positiv: (b).

a) Kann man von allen jenen Phänomenen, welche in keiner Weise die Existenz des bösen Dranges voraussetzen, irgendwie noch sagen, daß sie unter die echten Gewissensphänomene fallen?

Die Freude eines Kindes, welches einem hungernden, bettelnden, armen Knaben sein Schulfrühstück gegeben hat, die Glückseligkeit der armen Witwe, welche ihre letzten Pfennige für den Armen geopfert hat, das innerliche Glücksgefühl, welches viele bei der Pflegung und Versorgung der Kranken und Notleidenden haben, ja, auch die religiösen Glückseligkeitserlebnisse, die „animi hilaritas" und „animi serenitas", setzen in diesen glücklichen Menschen keineswegs den „bösen Drang" voraus. Es brauchte in der Welt absolut nichts Böses gewesen, keine Neigung zum Bösen vorhanden zu sein, und dennoch würden alle diese Glückseligkeitsphänomene wesensmöglich sein.

Aber hat man nun Recht, irgendeines dieser Phänomen ein gutes Gewissen zu nennen? Keineswegs. Was hat das mit Gewissen primär zu tun, wenn ein kleines Kind Freude daran hat, dem Knaben zu helfen? Wenn der Religiöse eine Wonne und Glückseligkeit genießt? Ist es nicht ein mechanisches Hineindeuten von etwas, was nicht darin ist, wenn man solche Glücksgefühle „gutes Gewissen" nennt? Ist das Wort „gutes Gewissen" überhaupt eigentlich nicht zu platt für solche schönen Phänomene? Fordert das Gewissen nicht etwa eine total andere Einstellung gegenüber dem Objekt oder gegenüber dem Verhalten zum Objekt, als die Einstellung dieser Glücklichen ist? Wenn in eines dieser Phänomene das „gute Gewissen" hineinreichte, würden diese Phänomene unvollkommen oder unmöglich sein.

Dann spielt das „gute Gewissen" nur in jener Sphäre eine echte Rolle, wo ein möglicher Konflikt mit dem „bösen Drang" vorhanden ist. Erst da, wo der Mensch auch schlecht sein kann, gibt es eine Wesensmöglich-

Digitized by Google

keit für die Existenz eines „guten Gewissens". Wo überhaupt nichts Böses existiert, ist es Unsinn, von einem „guten Gewissen" zu reden. Es wäre z. B. absurd, zu sagen, daß Gott ein „gutes Gewissen" hätte. Er ist absolut jenseits des Gewissens durch seine Allgüte. Auch alle moralischen und religiösen Erlebnisse, welche an und für sich die Existenz des bösen Dranges nicht wesensmäßig voraussetzen, sind jenseits des Gewissens überhaupt: Zu Recht nennt Kant[1] seinen kategorischen Imperativ nicht das Gewissen, zu Unrecht nennt Häberlin[1] die Forderung zur Realisierung der eigenen Idee das Gewissen. Hätte ein junger Eichbaum menschliche Freiheit, aber keinen „bösen Drang", so würde dennoch ihm gegenüber die Forderung, das Gesetz seiner Bestimmung gelten. Die Forderung der Realisierung seiner Bestimmung gilt, gleichgültig ob man die Möglichkeit hat, ungehorsam zu sein durch einen „bösen Drang" oder die Freiheit hat, nur zu gehorchen.

Hieraus ergibt sich jedenfalls negativ, daß das gute Gewissen nur dann ein echtes Gewissensphänomen sein kann, wenn es notwendig die wirkliche oder prinzipiell-mögliche Existenz des bösen Dranges voraussetzt.

b) Von den Phänomenen, welche „gutes Gewissen" genannt werden und irgendwie die Existenz des „bösen Dranges" voraussetzen, müssen wir eines ausschließen.

Es gibt nämlich ein Phänomen, welches in religiösen Erlebnissen nach der Gewissensreue auftritt: das Erlebnis nämlich, daß die Schuld gänzlich vergeben ist. Hier haben wir nun jene Ruhe und jenen Frieden des Gewissens, die im „guten Gewissen" gesucht werden. Aber dieses Erlebnis in seinen schönen Formen der Dankbarkeit, Liebe und Demut hat mit „gutem Gewissen" nichts zu tun. Es ist ein Erlebnis jenseits der Gewissensregungen; der Betreffende sieht nicht mehr auf seine Schuld, seine Schlechtheit, — hat auch absolut keinen Anlaß, auf seine Gutheit zu sehen —, sondern blickt von sich und seiner Schuld ab nach oben und erlebt ein echtes religiöses Phänomen, das mit Gewissen nicht das mindeste zu tun hat.

Das echte „gute Gewissensphänomen" erscheint uns in den folgenden Beispielen positiv gegeben:

Jemand wird plötzlich einer Tat beschuldigt, woran er durchaus un-

1 Siehe Kapitel 5.

Digitized by Google

schuldig ist. Vielleicht schreckt er einen Augenblick auf, aber den nächsten Augenblick stellt sich die Ruhe seines Gewissens wieder her; er ist überzeugt von seiner Unschuld und fühlt sich in dieser Überzeugung ruhig und gesichert. Das positive Gefühl, das er hier hat, verdient mit Recht die Benennung: „gutes Gewissen".

Oder, jemand steht vor dem Strafgericht, beschuldigt irgendeiner Tat, an der er gänzlich unschuldig ist; alle Beweise jedoch sind so sehr gegen ihn, daß er vielleicht schuldig befunden und verurteilt wird. Im tiefsten Innersten weiß er, daß er unschuldig verurteilt ist und hat eine merkwürdige Gewissensruhe, einen innerlichen Frieden, ein Sicherheitsgefühl. Die Geschichte kennt Fälle, wo solche Menschen mit intensiver Gewissensruhe dem Tod entgegengegangen sind.

Auch wenn nach dem sogenannten Gewissenszweifel[1] sich plötzlich zeigt, daß der Betreffende sich getäuscht hat, ja nach allen Entdeckungen der Gewissenstäuschungen und Gewissensirrungen, tritt als Kontragefühl gegen die Unruhe des „bösen Gewissens" das positive Gefühl der seelischen Ruhe, der Schuldlosigkeit auf, und mit Recht kann der Betreffende, der dieses erlebt, sagen: „Ich habe ein gutes Gewissen." Damit wird dann nie primär betont, daß er oder seine Handlungen gut sind, sondern daß er keine Schuld hat, daß seine Handlungen nicht schlecht, nicht böse waren.

In allen diesen Phänomenen tritt ein positives Sicherheitsgefühl auf, nachdem die Möglichkeit der Schuld als unwirklich verworfen worden ist. Wo absolut keine Möglichkeit der Schuld irgendwie in den Vordergrund tritt, kann nie dieses positive Gefühl, welches das „gute Gewissen" katexochen ausmacht, auftreten. Die wirkliche oder mögliche Setzung des „bösen Dranges" also ist eine Wesensbedingung für das Erscheinen dieser Phänomene.

Aber das „gute Gewissen" besteht hier nicht nur in der Abwesenheit des Bösen, der Seelenunruhe, sondern es betont diese Abwesenheit und ist in dieser Betonung positiv, nicht negativ. Das ist der Irrtum Ritschls, daß er dieses positive Element im „guten Gewissen" nicht anerkennt. Das „gute Gewissen" betont nicht die Gutheit der Person, sondern daß sie nicht schlecht ist; das ist etwas gänzlich anderes und hat mit Pharisäismus gar nichts zu tun. Das „gute Gewissen" ist nicht die Abwesenheit des bö-

1 Siehe Kapitel 3.

Digitized by Google

sen, also nicht ein „Nicht-X", ein rein negativer Begriff, sondern eine positive Betonung des „Nicht-X", also ein positives, wirkliches Phänomen.

Dieselbe Tatsache, daß das „gute Gewissen" notwendig die Wesensmöglichkeit des „bösen Dranges" voraussetzt, kann man auch umgekehrt von der anderen Seite her sehen, nämlich: Wann hat der Mensch ein „gutes Gewissen"? Wann entsteht in seiner Seele die Notwendigkeit, daß das „gute Gewissen" sich regt? Wann muß er betonen, daß seine Handlungen gut waren? Doch nicht, wenn irgendwie das Gegenteil nicht wahr oder nicht möglich zu sein drohte? Genau dasselbe erfahren wir auf dem Gebiete der Gesundheit. — Wann sagt einer: „Ich bin gesund", wann erlebt er seine Gesundheit? — doch nur dann, wenn irgendwie das Gegenteil ihm als möglich gegeben ist? Der wirklich Gesunde ist so gesund, daß er nicht weiß, daß er gesund ist. Wenn er über seine Gesundheit anfängt zu reflektieren, wenn er seiner Gesundheit sich bewußt wird, ist er schon nicht mehr so gesund wie er war. Darum ist die übliche Frage beim Grüßen: „Wie geht es?" eine (psychologisch gesehen) so äußerst merkwürdige Gewohnheit, weil 1. diese Frage nur Sinn hat, wenn gemeint wird, daß der Betreffende nicht gesund sein könnte, und 2., weil diese Frage notwendig die Aufmerksamkeit des Betreffenden auf sich selbst richtet, ob er wirklich ganz gesund ist und in ihm wachruft, was vielleicht besser unbewußt hätte bleiben sollen. Genau so geht es mit dem „guten Gewissen"; — der wirklich Gute ist so gut, daß er nicht weiß, daß er gut ist; — und es ist ein Glück (oder nicht?!), daß bei unseren Sitten des einander Grüßens nicht auch noch gefragt wird: „Hast du ein gutes Gewissen?", denn eine solche Gewohnheit würde notwendig viele „schlechte Gewissen" — oder Pharisäergefühle wachrufen.

Das „gute Gewissen" hat nur da Anlaß zu entstehen, wo irgendwie die Gefahr des Gegenteils vorhanden ist. Eine Betonung der Seelenruhe hat nur dann einen Sinn, wenn die mögliche Unruhe irgendwie vorausgesetzt wird. Ohne den „bösen Drang" (real oder prinzipiell möglich) gibt es kein „gutes Gewissen". Man könnte also in einem bestimmten Sinne den paradoxen Satz verteidigen: „Das gute Gewissen ist nur eine Form des bösen Gewissens." Der vollkommen Gesunde, der vollkommen Gute weiß nichts von seiner Gesundheit, von seiner Gutheit.

Nun ist dieses „gute Gewissen" wohl auch als Begleiterscheinung der

Digitized by Google

an sich guten Handlungen möglich. Derjenige, der die Armen versorgt, die Kranken verpflegt, den Hungernden hilft, kann neben dem Glücksgefühl, welches diese Hilfe ihm gibt, auch das Nebengefühl haben: „Ich tue gute Handlungen"; aber dieses Nebengefühl, wenn es kein Pharisäismus, sondern ein „gutes Gewissen" sein soll, ist nur dann wesensmöglich, wenn der Betreffende irgendwie die Möglichkeit des Gegenteils fühlt, z. B. in einem Gefühl der Gesamtschuld der Menschheit, oder in einem Gefühl, daß er gewöhnlich nicht so gut ist, usw. In dem Augenblick, wo der wirklich Gute sich bewußt wird, daß es gut handelt, fällt seine Gutheit eine Stufe tiefer und vernichtet sein echtes, reines Glücksgefühl.

So setzt also das „gute Gewissen" die Möglichkeit des Personalbösseins wesensmäßig voraus. So empfängt das „gute Gewissen" seine besondere Gewissensfarbe (man denke an die Beispiele der Leichenfarbe und des verliebten Blicks [1]) nur durch den „bösen Drang" oder das prinzipiell mögliche Personalböse. Nicht nur das böse Gewissen unterscheidet sich von allen moralischen Phänomenen durch das neu hinzugekommene Moment: das „Personalböse", sondern auch das „gute Gewissen" als solches.

Während aber das böse Gewissen mehr ist als ein nur-moralisches Phänomen, ja ein ethisch-metaphysisches, ein vor-religiöses, ein „religiöses" („theales") Phänomen ist, und also eine besondere Stellung zwischen den religiösen und moralischen Phänomenen innehat, scheint diese Tiefe dem „guten Gewissen" (insbesondere dem nicht religiös bestimmten „guten Gewissen") zu fehlen; das echte „gute Gewissen" ist eben ein moralisches Phänomen, und während das „böse Gewissen" sich eine Stufe höher zu den religiösen Erlebnissen emporschwingt, bleibt das „gute Gewissen" in relativeren Sphären und Schichten, und ist kein „religiöses" („theales") metaphysisches Phänomen, obwohl es im religiösen Erlebnis als religiöses „gutes Gewissen" auftreten kann.

Nicht korrelative Phänomene sind das böse und das gute Gewissen; — das ursprünglichere, primärere, tiefere ist das böse Gewissen; das gute Gewissen ist eine positive Betonung der Negation der Schuld, und dem Schuldphänomen als solchem untergeordnet. Es ist in gewissem Sinne eine Form des Bösen, nämlich jene Form, welche die Schuld nicht bejaht, sondern verneint. So ist auch das noch zu behandelnde „warnende Ge-

1 Siehe Kapitel 5, letzter Teil.

Digitized by Google

wissen" eine Form, welche entweder die Schuld verneint oder bejaht, aber vor der Schuldtat zurücktreten läßt. In jedem dieser echten Gewissensphänomene liegt immanent ein „Halt!"-ruf, und jedes tritt in ein anderes Verhältnis zu diesem „Halt!", jedes steht in einem anderen Verhältnis zu der in dem „Halt!"-ruf reell kundgegebenen (wirklichen oder möglichen) personalen Schuld.

Man könnte verschiedene Arten des „guten Gewissens" noch unterscheiden: — „das ruhige Gewissen", wo die Abwesenheit der Unruhe des bösen Gewissens positiv erlebt wird; — das „freudige Gewissen", wo an der Stelle der Reue und Betrübnis über die Schuld im bösen Gewissen nun eine positive Freude der Nicht-Schuld entsteht, besonders wenn man im sogenannten „zweifelnden Gewissen"[1] doch eine Schuld befürchtet hat; — „das dankbare Gewissen", welches mehr religiös gestimmt ist und wo die Dankbarkeit gegenüber Gott, der den Fallenden vor seiner Schuld und Sünde bewahrt und behütet hat, und welches an die Stelle der zukunftsgerichteten Gewissensfurcht tritt; — das „versicherte und vertrauende Gewissen", welches seine Versicherung und Gewißheit der Negation der Schuld in einem religiösen Vertrauen auf Gott fundiert, welches als Gegenpol der zukunftgerichteten Gewissensverzweiflung im „bösen Gewissen" genommen werden kann, usw. — Es ist interessant, daß wir im „guten Gewissen" a) keine gegenwart-gerichteten Phänomene haben, b) daß die nicht religiös bestimmten Phänomene hier alle vergangenheit-gerichtet sind, und c) daß nur die religiös bestimmten Phänomene sowohl zukunft- wie vergangenheit-gerichtet sein können; das ist ganz konform mit dem Wesen des „guten Gewissens". (Die Benennung dieser Phänomene als zukunft-gerichtet oder vergangenheit-gerichtet ist nach Analogie der „bösen Gewissensphänomene" geschehen, — aber sie ist nicht ganz adäquat, weil das „gute Gewissen" keine Zukunft kennt in dem Sinne, wie das „böse Gewissen" sie wohl kennt; aber als technische Hilfe können wir diese Benennung beibehalten.)

Zwei Paar parallele Abarten des bösen und des guten Gewissens verlangen noch zum Schlusse unsere Aufmerksamkeit.

1 a) Wir kennen unter den bösen Gewissensphänomenen auch ein krankhaftes Schulderlebnis. Dieses kann psychopathologisch, aber es braucht

1 Siehe Kapitel 3.

Digitized by Google

nicht notwendig neuropathologisch zu sein. Es ist ein Niederschlag der verschiedenen erlebten, besonderen Schuldgefühle im Individuum, wodurch nun das Individuum jeden Augenblick nichts anderes gewahr wird als seine Schuld, seine Schlechtheit, ja vielleicht selbst darin Freude und Befriedigung sucht, und wodurch es ganz unmotiviert seine Schuld erlebt, das Schulderlebnis zu einer kontinuierlichen Gewohnheit degradiert.

1 b) Es kann zu einem krankhaften Gewissensskrupel entarten, welcher bei den denkbar kleinsten und kleinlichsten Übertretungen, um die normaliter sich niemand kümmert, eine intensive Selbstanklage erhebt. Schuld zu haben an dem ungewollten Tod einer Ameise oder einer Fliege oder Gewissensbisse zu fühlen bei dem Verlegen eines Buches von seiner üblichen Stelle, würde beinahe eine ebenso große Gewissensangst hervorrufen, wie wenn ein entsetzlicher Menschenmord geschehen wäre.

2 a) Ganz parallel dazu haben wir eine Erscheinung des „guten Gewissens", welches eben krankhaft ist. Auch das „Zuvielerleben" des „guten Gewissens" läßt seine Spur hinter sich, bis ein Niederschlag dieser Regungen entstanden ist. Diesen haben wir in dem typischen, bürgerlichen, guten Gewissen, welches auch zu einer kontinuierlichen Gewohnheit degradiert ist, in dem Typus der echt bürgerlichen Selbstgenügsamkeit, wo der Mensch aus „gutem Gewissen" sich über seinen Bauch streicht und ganz zufrieden mit sich selbst um sich schaut.

2 b) Auch dieses kann entarten bis zu einem pharisäistischen, stinkenden und dauernden Selbstlob.

In diesen krankhaften Gewissensdegradationen hat der „böse Drang" schon wieder den „guten Drang" überwunden und also die echten Gewissenserscheinungen aufgehoben. Man kann sie nicht mehr zum „Gewissen" rechnen.

Zum Schluß wollen wir noch eine metaphysisch-wichtige und sehr merkwürdige Tatsache in Augenschein nehmen. Wie kommt es, daß, wenn der Mensch böse ist, er im Gewissen seine eigene Bosheit tief erleben kann, ja, je tiefer er sie erlebt, desto wertvoller erscheint das Phänomen, — wenn er aber gut ist, wenn er im Gewissen seine eigene Gutheit nicht erleben kann, ja, je mehr er sie erleben würde, desto pharisäistischer und wertloser würde das Phänomen sein. In einer psychologistisch gesehenen symmetrischen Seele müßte ja notwendig das Erleben seiner eigenen Güte als Güte genau

Digitized by Google

so wertvoll sein wie das Erleben seiner eigenen Bosheit als Bosheit. Woher diese „A-symmetrie"? diese Einseitigkeit? Ist es nicht eben unrecht, daß im Gewissen ich mich wohl verurteilen, nicht aber loben und preisen kann; — daß das Gewissen so merkwürdig parteiisch ist, daß es das Schlechte, die Verurteilung, mir gönnt, das Gute, das Lob, mir entzieht? Auch diese „A-symmetrie" ist ontisch zu fundieren; es liegt in der „A-symmetrie" des Verhältnisses von Gott zu Mensch. Wären Gott und Mensch gleiche Größen, das Gewissen wäre nicht so a-symmetrisch; hätte der Mensch nicht alles, sich selbst und seine Existenz, absolut Gott zu verdanken, das Gewissen wäre nicht so einseitig. Was der Mensch auch Gutes an sich hat, hat er nicht von sich selbst, hat er nicht sich selbst geschaffen, sondern das hat er von Gott; und darum wäre Selbstlob und Selbstpreis ein sich Zueignen dessen, was Gott allein gebührt; ist der Mensch böse und schlecht, dann hat er diese Bosheit allein verschuldet, nicht hat er sie von Gott, und darum muß er nur sich selbst verurteilen; er kann Gott die Schuld nicht geben.

Ist es nicht merkwürdig, wie scharf das Wesen des echten Gewissens diese ontisch fundierten a-symmetrischen Züge hervortreten läßt!

Das gute wie das böse Gewissen sind echte Gewissensphänomene eben durch ihre reelle Beziehung zum Personalbösen. Jenes gibt die positive Freude und Ruhe, welche in einer Verneinung, dieses die Unruhe, Furcht, Scham, Betrübnis, welche in einer Bejahung, einer Anerkennung des Personalbösen liegen. Beide sind rückwärts gewandte Beziehungen, das Böse, welches verneint oder bejaht wird, liegt schon hinter der Person. Es gibt noch eine Beziehung, wo das Personalböse nicht hinter, sondern vor der Person steht, wo die Beziehung auf eine in der Zukunft liegende gewollte Handlung geht; auch hier ist eine Bejahung oder Verneinung möglich. Wird das Personalböse bejaht, sieht man die Gefahr, dann haben wir ein echtes warnendes Gewissensphänomen vor uns, welches uns ein klares „Halt!" zuruft. Wird das Personalböse aber verneint, dann muß genau so wie im „guten Gewissen" eine Möglichkeit des Personalbösen vorhanden gewesen sein, die den Grund der Verneinung ausmacht und Ursache des „Halt!"-rufs, des Gefahrsignals, war; und bei der Verneinung dieses möglichen Bösen tritt nicht die Beunruhigung der Warnung auf,

Digitized by Google

sondern eine Beruhigung der Genehmigung der gewollten Handlung, eine positive Aufhebung der Warnungsunruhe. Für dieses letzte Phänomen hat die Sprache keinen adäquaten Namen geprägt, und doch ist es ein beinahe alltägliches Erlebnis. Wenn ich z. B. auf der Straße einen Bettler sehe und unwillkürlich in die Tasche greife, um ihm etwas zu geben, kommt plötzlich eine Warnung: „Sehr viele Bettler sind Schwindler, und es ist verkehrt, solchen Schwindel zu unterstützen"; — ich halte die Handbewegung ein, sehe aber zugleich, daß dieser arme Bettler wirklich leidet und nicht ein Schwindler ist; in demselben Augenblicke vollführe ich doch die unwillkürlich angefangene und plötzlich eingehaltene Handbewegung und gebe dem Bettler etwas; vielleicht nur einen beinahe unmerkbar kleinen Augenblick war diese Handbewegung unterbrochen; keiner hat es gesehen, auch der Bettler vielleicht nicht; und doch ist etwas sehr Spezifisches in mir vorgegangen, und das Phänomen der „Aufhebung der Warnung" gehört als eine positive Zustimmung oder Genehmigung der gewollten Handlung, vor der gewarnt wurde, mit ebensoviel Recht zu den echten Gewissensphänomenen wie das „gute Gewissen". Wenn ich (in dem oben genannten Beispiele) nach diesem warnungsaufhebenden Phänomen doch dem Bettler nichts mehr geben wollte, könnte sofort ein neues „warnendes Gewissen" sich hören lassen: „Es ist verkehrt, den Leidenden nicht zu helfen" — wir haben hier eine entgegengesetzte Warnung; es wäre zugleich möglich, daß der Bettler mit einem frechen Blick mich zwingen wollte, zu geben, wodurch diese zweite Warnung in mir aufgehoben werden würde, und mein Gewissen meiner zweiten Intention als Recht zustimmen und sie genehmigen würde. Genau so wie das „gute Gewissen" nicht eine Betonung des Gutseins, sondern eine Betonung der Verneinung des Bösseins ist, haben wir in diesem warnungsaufhebenden Gewissensphänomen nicht eine Betonung, daß die gewollte Handlung gut ist, sondern eine Betonung, daß die Warnung verkehrt ist, daß die Handlung nicht schlecht ist. Was es aber schwierig macht, dieses Phänomen als ein selbständiges aufzufassen, ist ein gewöhnlich zugleich stattfindendes und manchmal stärker erlebtes, sittliches Phänomen, welches unabhängig ist von jeder Beziehung zum Personalbösen und also als echtes Gewissensphänomen nicht gelten kann; — wenn ich den Armen helfe oder mit Freude mich meinem Berufe widme, oder religiöse

Digitized by Google

Glückseligkeit genieße, von welchen Phänomenen keines das reelle Böse in mir voraussetzt, habe ich sicher kein Gewissenserlebnis. Nun solche „non-Gewissensphänomene" fallen vielfach zusammen mit den warnungsaufhebenden Gewissensphänomenen; so ist es möglich, wenn ich dem Bettler seines Leidens willen etwas gebe, daß ich intensiver die Mitleidsphänomene und „Freude-helfen-zu-können-Phänomene" erlebe, als die Aufhebung der Warnung, als die Genehmigung der verbotenen Tat. Das macht es aber nicht unmöglich, daß es doch solche warnungsaufhebenden Gewissensphänomene selbständig gibt. Am deutlichsten werden diese hervortreten, wenn die gewollten Handlungen, vor denen das Gewissen warnt, personal wichtig sind.

Viel deutlicher und ausgeprägter aber ist das „warnende Gewissen". Am warnenden Gewissen kann man sehr klar das Wesen des echten Gewissens erfassen in seiner negativen Funktion (d. h. als nur auf das personale Bössein bezogen) gegenüber allen solchen, welche das Gewissen auch als positive Funktion (d. h. als auch auf das personale Gutsein bezogen) darstellen wollen.

Das „warnende Gewissen" sagt immer, was wir nicht tun sollen, nie was wir wohl tun sollen; — wer denkt hier nicht unwillkürlich an Sokrates' Daimonion?

Dies sagt es uns aber nicht, damit wir es wissen; im Gegenteil, das „warnende Gewissen" setzt schon voraus, daß wir irgendwie wissen, daß die beabsichtigte Handlung schlecht ist. Aber indem wir wissen, daß die Handlung schlecht ist, und sie nichtsdestoweniger doch noch ausführen wollen, — indem wir also nicht nur das Böse wissen, sondern auch das Böse wollen, ja das Bössein mit der Handlung in Kauf nehmen (also wo das Böse nicht nur Objekt der Erkenntnis ist, sondern reelle personale Gefahr wird,) da entsteht das „warnende Gewissen". Man muß also den Akzent, welcher meistens dem „warnenden Gewissen" gegeben wird, verschieben; nicht um moralische Kenntnis handelt es sich hier primär, nicht will das „warnende Gewissen" zugleich mit einem kognitiven Erfassen des Bösen auch vor dem Bösen warnen, — das wird schon im Negativ-bewerten des Bösen getan, und dieses Phänomen hat mit dem echten Gewissen nichts zu tun, — sondern wo der „böse Drang" in mir sich regt, wo ich auch das Böse will, wo es sich wirklich um reelle Gefahr

Digitized by Google

(nicht um kognitive oder begriffliche Gefahr) handelt, regt sich der Gegendrang, die Liebe, mit warnender Stimme. Ich kann ja sehr deutlich das vor mir Liegende als böse erfassen, ohne dieses Böse zu wollen, oder ich kann es selbst nicht — wollen, eben weil es böse ist: dann haben wir in diesen beiden Phänomenen keineswegs ein „warnendes Gewissen“, obwohl das kognitive Erfassen des Bösen zugleich eine negative Bewertung mit sich bringt. Der aktive „böse Drang“ ist eine notwendige Voraussetzung des „warnenden Gewissens“, ebensogut wie die kognitive Erfassung des Bösen. Nicht auf eine kognitive, sondern auf eine reelle Beziehung zum Personalbösen kommt es an (um hier den Newmanschen Gegensatz von „Real“ und „National“ anzuwenden)[1]. Im „warnenden Gewissen“ ist also nicht primär die Frage: a) wie weiß ich, daß etwas böse ist (hierauf antworten die moralischen kognitiven Funktionen), sondern primär ist die Frage: b) wie weiß ich, daß ich das, was mir als böse gegeben ist, auch will. Man sieht, wie überflüssig plötzlich diese Frage wird, denn die Beantwortung ist doch evident immanent in meinem Willensakt gegeben. Fragt man aber: kann das warnende Gewissen irren? — dann fällt Frage a) doch eigentlich außer Betracht; nicht hierin liegt die warnende Gewissensfunktion, und Frage b) gibt deutlich die Antwort: nein, das „warnende Gewissen“ irrt nie, denn wenn ich das Böse (das heißt, was ich als böse erkenne) will, ist mir dieser Wille doch so absolut evident als böse gegeben, daß ich hier mich nicht täuschen kann. — Angenommen selbst, ich täuschte mich hierin, daß das erkannte Böse auch böse ist, daß es also in Wirklichkeit gut ist, so ändert das nichts daran, daß mein Wille das für ihn erkannte Böse wollte und also böse bleibt, und daß die Warnung volle Berechtigung behält.

Diese Akzentverschiebung des „warnenden Gewissens“ besagt dann auch, daß das „warnende Gewissen“ nur dann spricht, nicht wenn ich Böses erkenne, sondern Böses will; wenn ich die Warnungsstimme in mir höre, habe ich also nicht nur das Böse kognitiv erfaßt, sondern auch schon reell gewollt. (Dasselbe gilt nicht nur von dem bösen Willen, sondern auch von den bösen Neigungen, bösen Strebungen usw., also von dem „bösen Drang“ überhaupt.)

Gewöhnlich ist es eine positive Handlung, worauf das „warnende Ge-

1 Newman: a. a. O. Ch. IV.

Digitized by Google

wissen" sich bezieht: dieser Diebstahl, diese Lüge, dieser Mord, usw. — aber es gibt auch negative Handlungen, Unterlassungen, vor denen das Gewissen warnt: das Nichttun, die Vernachlässigung meiner Pflicht, das Nichtgehorchen der Gewissensstimme, das Nichthelfenwollen in der Not usw.

Ist die Handlung eine positive, dann äußert sich das „warnende Gewissen" als eine Hemmung des Gewollten, ist die Handlung eine negative, dann als ein Antrieb, das Nichtgetane oder Nichtgewollte zu tun. Dieser Antrieb ist aber kein positiver Stoß, wie es im Pflichtgefühl oder im sogenannten „gesetzgebenden Gewissen" der Fall ist, sondern ein negativer Stoß vom Nichttun hinweg. Man kann z. B., nachdem man monatelang einen wichtigen Verpflichtungsbrief nicht geschrieben hat, plötzlich ein Pflichtgefühl bekommen: „Du sollst schreiben". Das ist kein „warnendes Gewissen"; die Schlechtheit des Nichtschreibens leuchtet hier nicht in diesem Pflichtgefühl notwendig ein, ich brauche mich nicht als böse zu verurteilen. Richtet sich jedoch mein Auge darauf, daß ich schon solange nicht geschrieben habe (und vielleicht denke ich zugleich daran, wie der Empfänger wartet und in welch unbequemer Situation er sein muß), daß ich also durch noch längeres Warten wirklich schlecht handle, dann stehe ich reell vor dem Personalbösen und höre eine Gewissenswarnung: schreibe!; nicht aus Pflichtgefühl schreibe ich dann, sondern weil es schlecht ist, noch länger meine Pflicht zu vernachlässigen; nicht also in einem positiven Stoß, wie im Pflichtgefühl, sondern in einem negativen Stoß („Weg von der Schuldgefahr!") äußert sich hier das „warnende Gewissen".

Man versuchte gewöhnlich das Gewissen zu verstehen von seiner Funktionsseite her, und suchte die Form dieser Funktion zu bestimmen und von anderen verwandten Funktionen zu unterscheiden. Das entscheidende Wesensmerkmal, welches dem Gewissen allein eigen ist, fand man nicht und verwischte die Grenzen zwischen den Gewissens-, den moralischen und den religiösen Phänomenen derart, daß man in eine chaotische Vieldeutigkeit des Gewissensbegriffes verfiel.

Diese Arbeit suchte auf dem entgegengesetzten Wege das Gewissen zu erfassen, und wollte primär von der materialen und nicht formellen Seite her das Gewissen verstehen. Welche materiale Gegebenheit ist es, was das Gewissen zum Gewissen macht? — ist die Grundfrage. Wir fanden,

Digitized by Google

daß in allen echten Gewissenserscheinungen, in den Erscheinungen des bösen, des guten, und des warnenden Gewissens, ein entscheidendes Moment materialer Art gegeben ist, nämlich „das Personal-Böse"; daß ferner nur dieses eigene Böse in uns, welches als Böses reell erlebt wird, den letzten Grund unserer Gewissensregungen ausmacht, — und daß dieses Moment: „das erlebte Personalböse in uns", das Gewissen als Gewissen von allen verwandten Phänomenen unterscheidet; daß endlich durch dieses Moment das Gewissen eine ontische Vertiefung erfährt, wie analog der letzte Grund der Leichenfarbe der Tod ist.

Fassen wir nun alle echten Gewissensphänomene (wovon wir die Hauptphänomene behandelt haben in den Gruppen des „bösen Gewissens", des „guten Gewissens" und des „warnenden Gewissens") zusammen, dann können wir sagen: Echte Gewissensphänomene sind solche moralischen und religiösen Phänomene, wo ein personales Verhältnis zum eignen Bösen reell erlebt wird; oder:

Das echte Gewissen ist die reelle innere Kundwerdung des Personalbösen. Das Personalböse kann, wie im „bösen Gewissen", als verwirklicht erlebt werden; oder es kann wie im „warnenden Gewissen" als zur Verwirklichung drängend erlebt werden; oder es kann wie im „guten Gewissen" als prinzipiell möglich, aber reell verneint gegeben sein. Das echte Gewissen ist eine Kundwerdung, keine Kundgabe, denn sie ist unabhängig von dem Willen des Menschen, insofern sie selbst gegen den Willen stattfinden kann und nicht beliebig durch den Willen hervorgerufen werden kann. Das echte Gewissen ist eine reelle innere Kundwerdung; „reell" wird hier erstens im Gegensatz zu „nur erkenntnismäßig" genommen (man vergleiche hier Newmans wesentliche Unterscheidung von „real" (reell) und „rational" (begrifflich) [1]; — „reell" wird zweitens genommen (insofern der Inhalt der Kundwerdung objektiv reeller Natur ist) als Gegensatz zu den subjektivistischen, sowie zu den psychologistischen Gewissensauffassungen [2]. Diese Kundwerdung ist eine innere, insofern sie spontan aus den inneren Tiefen der menschlichen Seele entspringt und insofern sie emotionaler Natur ist [2]. Keine nur „erkenntnismäßig" (diskursive oder intuitive) Kundwer-

1 Newman: a. a. O. Ch. IV. 2 Das Wort „innere" haben wir in doppeltem Sinne gebraucht, was insofern erlaubt ist, als beide Bedeutungen einander anfüllen, eine

Digitized by Google

dung des „Personalbösen" ist ein echtes Gewissensphänomen; ein reelles Erleben desselben ist dafür wesensnotwendig. Nicht das Böse überhaupt, oder das Böse anderer Menschen, sondern nur das „Personalböse" spielt im „Gewissen" eine Rolle; der Gewissensgeplagte weiß sich persönlich und allein als absolut verantwortlich für seine Schuld, und für ihn bedeutet dieses Personalböse ein personales Unheil. Durch das Personalböse allein hat das Gewissen eine von den anderen moralischen und religiösen Phänomenen so verschiedene Bedeutung und eine solch einzigartige neue Qualität; es verhält sich zu den anderen Phänomenen wie bei dem eintretenden Tode die neue einzigartige Leichenfarbe zu allen anderen Gesichtsfarben, wie das Weltbild des plötzlich verliebten Jünglings zu seinem gewöhnlichen Weltbilde. Das Gewissen regt sich nur, sei es als böses, gutes oder warnendes Gewissen, wenn irgendwie das reelle Verhalten zu einem Personalbösen vorhanden ist; sonst hat es keinen Grund sich zu regen; alle moralischen Phänomene, welche diese reell erlebte Beziehung zum Personalbösen nicht wesensmäßig haben, sind auch keine echten Gewissensphänomene. Deshalb fallen Phänomene, wie moralische Selbsterkenntnis, moralische Selbsturteile, die Gewissensphänomene, welche in Gruppe 4[1] zusammengefaßt sind, und der Gewissenstrieb, Gewissensdrang, das gesetzgebende Gewissen, Gewissen als individuelles Gesetz, oder die Berufsforderung, als Pflichtforderung, die Gewissensphänomene, welche in Gruppe 5 zusammengefaßt sind[1], alle außerhalb des echten Gewissens.

Zusammenfassend: Im spezifischen Gewissenssinn ist das echte Gewissen (oder: sind die echten Gewissensregungen) nur die reelle innere Kundwerdung des Personalbösen, sei dieses Böse verwirklicht (wie im „bösen Gewissen"), sei es zur Verwirklichung drängend (wie im „warnenden Gewissen"), sei es prinzipiell möglich, aber reell verneint (wie im „guten Gewissen"). Diese Kundwerdung ist eine emotionelle Resonanz eines objektiven personalwichtigen Sach-

tiefgehende Übereinstimmung haben und eigentlich zwei Seiten desselben Sachverhaltes betonen. Für das Wort „reell" gilt hier dasselbe. Wie aus den früheren Erörterungen und aus dieser Definition hervorgeht, verbinden wir in unserer Gewissensauffassung einen Personalismus, einen Emotionalismus und einen Objektivismus. Hierzu kommt noch — wie wir im letzten Kapitel sehen werden — ein Absolutismus. 1 Siehe Schluß von Kap. 2.

Digitized by Google

verhaltes; sie ist eine Warnung für die objektive Gefahr des personalen Heils; das Gewissen ist eine emotionelle Kraft, welche die Geheimnisse, die Sekrete in der innersten Herzenstiefe beobachtet und verrät, damit nichts Böses in dem Dunkel begraben bleibe[1]. Zu Recht betont Scheler dann auch[2], daß das Positive des Gewissens in seiner negativen Funktion des Warnens, des Richtens, des Einsprucherhebens liegt und daß das „böse Gewissen" eine entschieden positivere Erscheinung ist als das „gute Gewissen".

In einem weiteren Sinne des Gewissens, um dem Sprachgebrauch mehr gerecht zu werden, könnte man die von uns als echte Gewissensphänomene abgelehnten Bedeutungen als Erkenntnis des personal Guten und Bösen[3] und als Drang nach dem Guten, Realisierungstendenz des Guten[3] mit dem echten Gewissensphänomen zusammenfassen, und die Einheit dieses zusammengestellten Begriffes nicht nur suchen in den übereinstimmenden moralischen Nuancen jeder der drei Gewissensauffassungen, sondern auch (mit Scheler[4]) in einer individuellen Ökonomisierungsform der in alle drei Auffassungen gegebenen sittlichen Erkenntnis dessen und Einsicht in das, was „für mich" das an sich Gute und Böse ist. Dann könnte man diesen weiteren Begriff des Gewissens mit Scheler definieren als: „Der Niederschlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung) sprießenden Einsicht in das (und Erkenntnis dessen), was das Gute (und Böse) „für mich" ist. Dieser Gewissensbegriff, obwohl er nicht den spezifischen Gewissenskern heraushebt, welchen wir in dem Erleben des Personalbösen (sei es wirklich, möglich oder verneint) hervorgehoben haben, hat doch als weiterer Begriff seine Berechtigung in dem Sprachgebrauch des Wortes: „Gewissen"; diesen weiteren Sinn hat der Volksmund mit psychologischem Recht geprägt.

Einen noch weiteren Gewissensbegriff, wie ihn z. B. Elsenhans und viele andere vertreten, nämlich als „moralisches Selbstbewußtsein", wird schon so vag und abstrakt und entspricht so wenig der konkreten Realität, daß ein solcher Begriff vermieden werden muß; denn das leuchtet wohl ein, daß sehr vieles unter moralisches Selbstbewußtsein fallen kann, was überhaupt nicht zum Gewissen gehört, sei es in dem oben erwähnten engeren oder weiteren Sinne, oder sei es in dem gewöhnlich etwas unbestimmten, volkssprachlich gemeinten Sinne.

1 Kalvin: a. a. O. 3. 19. 15. und 4. 10. 3. 4. 2 Scheler: Formalismus. S. 374. 3 Siehe Schluß von Kap. 2. 4 Scheler: Formalismus. S. 336.

Digitized by Google

ABSCHNITT C

Die Entwicklung des Gewissens

KAPITEL 8

Die genetische Problematologie des Gewissens

Wenn man von dem personalen Charakter des Gewissens absieht, und wenn man den Blick nicht in die Tiefe des Phänomens richtet, sondern mehrere Gewissensphänomene von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten in den verschiedenen Völkern miteinander vergleicht, und nicht das reine Wesen, sondern die empirisch zufällige Fülle der Phänomene ins Auge faßt, — dann springt eine ungeheure Differenz ans Licht. Der eine erlebt Gewissensschmerz über etwas, worüber der andere leichtsinnig hinweggeht; derselbe Mensch tut heute mit Freude, was ihm ein Jahr später die größten Gewissensqualen bereitet; zwei können vielleicht Gewissensbisse haben über genau die entgegengesetzten Gründe, einer z. B. daß er wohl, ein anderer daß er nicht religiöse Formalitäten einer Sekte befolgt hat; ein Katholik kann sich anklagen darüber, daß er nicht zur Beichte geht, worüber ein Protestant sich nie bekümmern wird. Ein Gewissensurteil einer Person kann sich in dem Laufe der Jahre ändern, vielleicht selbst ins Gegenteil umschlagen. Das eine Volk hält für gut und sittlich, was ein anderes Volk für unsittlich und schlecht hält; die primitiven Völker haben ja eine gänzlich andere Auffassung über moralische Werte, wie die Abendländer. Sind dann alle solche Sachen, Bewertungen, Gewissensurteile nicht alles Konventionen, Produkte der Erfahrung? Bliebe überhaupt etwas Absolutes am Gewissen über, wenn man einmal sehen könnte, aus welch empirischen Momenten alles zusammengesetzt ist? wenn man sieht, wie alles sich entwickelt, alles auseinander hervorgeht? Haben Relativismus und Historismus nicht recht, wenn sie mit solchen Tatsachen gegen den Absolutismus opponieren? Läßt die Empirie mit ihren Evolutionstatsachen nicht notwendig zweifeln an der Vertraubarkeit des Ge-

Digitized by Google

wissens? Diese Zweifelfragen wurden im letzten Jahrhundert neu und mit Kraft eingeleitet. Man denke nur an einen der Urheber dieses neuabendländischen Relativismus: Darwin.

Es ist das Geläut einer neuen Morgenglocke, fremdartig vielleicht doch auch in seiner Weise bezaubernd; es ist die Stimme Heraklits in moderner Gestalt, — πάντα ῥεῖ — alles strömt, alles fließt; aber das Klingen dieser Glocke enthält für Vieles, was als absolut gegolten hat, eine Todesnachricht; auch für das Gewissen sollte es eine Begräbnisfunktion erfüllen, denn es sollte den Untergang dieser so vertrauten Stimme in uns bekunden und bestätigen, — das Gewissen ist ja nichts Absolutes, ist Produkt menschlicher Gewohnheit, Erfahrung, Konvention usw.; es entsteht aus Rache oder Furcht oder leitet sich von der äußeren Autorität her, oder kommt schon von dem Tierreich hinüber zu uns; man braucht nicht so naiv zu sein, seinem Gewissen zu gehorchen. Von dem Zauber des neuen Geläutes mitgerissen, sehen wir neuerdings seit Darwin eine unzählbare Schar, ja beinahe den größten Teil der Denker und Forscher dem fremden Glockenruf gehorchen und ihre Dienste der wieder neu gewordenen Botschaft widmen: alles ist geworden, alles wird und entwickelt sich; auch das Gewissen ist nichts Festes, nichts Absolutes, es ist kein Ruhepunkt in dem Strom der Evolution. Nicht nur aus negativen Tendenzen kämpft diese neue Front gegen die Autorität des Gewissens, man muß den positiven Zauber der Entwicklungsgedanken erfassen, um die positive Kraft zu sehen, womit gekämpft wird. Das „Immer weiter! Vorwärts!-Ideal", der Gedanke, daß alles aus einem Urpunkt hervorgegangen sei durch eine allmähliche Entwicklung, — diese den ganzen Erfahrungsbereich harmonisch zusammenbindende Hoffnung —, gibt dem empirisch gerichteten Blick eine tiefe innere Befriedigung und stärkt den Forscher mit neuer Begeisterung. Es ist kein Wunder, daß diese neuen Kämpferscharen einen großen Erfolg hatten, denn die Empirie machte diese neue These selbst wahrscheinlich. Die wunderbare Harmonie in der ganzen Schöpfung von der Pflanze und der Ameise bis zum Menschen, die auffallende Parallele des Menschwerdens und des Tierwerdens, die Übereinstimmung zwischen dem Tierleben, Kinderleben und dem primitiven Leben; der kolossale Berg von Tatsachenmaterial, das aus allen Völkern und Zeiten gesammelt wurde, welche das Relative, die Entwicklungs-

Digitized by Google

und Übergangsstadien deutlich zu zeigen scheinen, — sprachen alle zum Vorteile dieser neuen These. So überflutete diese neue Woge jene These, die auf das Absolute und Ewige gerichtet war.

„Den sozialen Ursprung des Gewissens (schon bei Tieren durch natürliche Auslese) betont Darwin. Paul Rée leitet das Gewissen aus der Autorität sozialer und religiöser Mächte ab. Nach Laas ist das Gewissen ein erworbenes Gesetz. Ihering erklärt das Gewissen soziologisch. Nach Bain ist das Gewissen eine innere Nachahmung der äußeren Gesetzgebung, zu der noch allmählich entstandene Einsicht und Sympathie kommt. Auf Vererbung von Nützlichkeitserfahrung und verschiedene Hemmungen in der Psyche führt das Gewissen Spencer zurück. Ähnlich Feuerbach, Guyau, Carneri, Höffding, Sutherland, Münsterberg, Bergmann, Alexander, Stephan (nach dem das Gewissen die Stimme des ‚public spirit of the race' ist), Paulsen, Thilly, Sully, Baldwin, Jodl, Green, Simmel (der es für wahrscheinlich hält, daß der Gewissensschmerz die Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen ist, die viele Generationen hindurch dem Täter als Strafe für die unsittliche Tat auferlegt wurden. Das Gewissen ist die Lust und Unlust der Gattung über die Tat, die in uns zu Worte kommt), Wundt, Gizzycki, Ziegler, Jerusalem u. a.[1]"

Paul Rée, der sich sehr eifrig bemühte, die Autorität des Gewissens zu enthronen, und scharf gegen die ihm widerstrebenden Auffassungen opponierte und eine eigene These der Gewissensgenese aufstellte, sagt: „Die Menschenfresser sollen uns Antwort darauf geben, ob jene Schätzungen von Ewigkeit her oder historisch geworden sind"; und nachdem er eine Liste (Cronin, Elsenhans u. a. nennen diese Liste eine sehr fragwürdige) von Beispielen gegeben hat, um zu zeigen, welche ungeheuren Unterschiede es überall gibt in den moralischen Beurteilungen, folgert er: „Die Meinung der Philosophen, daß ein Bewußtsein, welches Grausamkeit tadelt, Wohlwollen lobt, in allen Menschen vorhanden sei, ist demnach falsch[2]." Ehe wir uns nun mit verschiedenen positiven Theorien näher befassen, müssen wir den folgenden Fragen unsere Aufmerksamkeit widmen:

1. Liegt in einer genetischen Problemstellung des Gewissens, welche das personale Moment leugnet und das Gewissen allein dann anerkennen würde,

1 Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I. Berlin 1910. Sub voce „Gewissen". 2 Paul Rée: Entstehung des Gewissens. 1885. S. 15, 25.

Digitized by Google

wenn alle Menschen und alle Völker zu allen Zeiten genau dieselbe Gewissensaussprache hätten, genau so wie alle Menschen und alle Völker immer zustimmen würden, daß zwei mal zwei gleich vier ist, und die das Auge mehr auf das empirisch Zufällige als auf das ewig Wesentliche richtet, und welche eine graduelle Entwicklung des Menschen vom Tierreiche her als selbstverständlich annimmt, nicht von vornherein ein petitio principii?

2. Wie verhalten sich die genetischen Theorien zu der Gewissensvieldeutigkeit und welches relative Recht haben diese genetischen Theorien?

3. Welche Formen der psychischen Genesis im Menschen gibt es überhaupt? Inwiefern „entwickelt sich" und „entsteht" das Gewissen in den drei von uns unterschiedenen Gesamtgruppen der Gewissensauffassungen [1]?

1. Die meisten Evolutionisten behaupten, wenn es so etwas wie ein wirklich vertraubares unfehlbares Gewissen gäbe, dann müßten ja alle Gewissensaussprachen aller Völker und aller Zeiten denselben materiellen Inhalt haben und dürften einander nicht widersprechen. Dieses Ideal der Allgemeingültigkeit ist von zwei Seiten her gekommen, von der Idealwissenschaft, der Mathematik, und von der experimentellen Naturwissenschaft her. In beiden gilt der Satz: eine Ausnahme würde die Regel, das Gesetz absolut entthronen, denn diese Regeln und Gesetze gelten unbedingt und lassen keine Ausnahme zu. Dieselbe Forderung stellt man auch dem Gewissen: wenn auch nur ein Mensch eine andere Gewissensaussprache hätte, sei das Gewissen keine unbedingte Autorität mehr (angenommen, daß dieser Ausnahmefall nicht als abnormal und pathologisch betrachtet werden könne), genau so wie wenn es durch eine Person bewiesen werden könnte, daß zwei mal zwei gleich vier falsch sei. Prüft man aber den Charakter dieser beiden Wissenschaften genauer, dann gehört es zu beider Wesen, daß sie absolut los vom Subjekt wahr sind, daß ihr Inhalt von dem personalen Sosein absolut unabhängig ist, daß ihre Gesetze wahr sind, gleichgültig, ob ein Kutscher, Dienstmann, Mathematiker, Bäcker oder wer auch immer sie erfaßt. Ist es nun recht, für die Gewissensaussprache dasselbe zu fordern, wo das Gewissen es nicht mit a-personalen, sondern gerade mit personal bedingten Wahrheiten wesentlich zu tun hat? Darf man einfach die Forderung zweier Wissenschaften als die Forderung

1 Siehe Schluß von Kap. 2.

Digitized by Google

der Wissenschaft aufstellen, und auch die Lebens- und Geisteswissenschaften zwingen, diese Forderung gegen ihren eigenen Charakter anzunehmen? Wenn es a-personale Wahrheiten gibt, wenn es ein individuelles Gutes gibt, wenn es eine Forderung der Stunde für die Politik, eine Forderung der momentanen Lage für den Taktiker gibt, wenn es konkrete Intuitionen gibt, wenn es individuelle Wesenheiten gibt, dann muß es auch neben dem Ideal der Allgemeingültigkeit das Ideal der Individualgültigkeit geben, und dann heißt für die Philosophie das neue Problem: welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden Idealen. Dann ist es auch ein Irrtum, wenn man da, wo das Individual-Gültige existiert, ihm den Maßstab des Allgemeingültigen auferlegen wollte. Ich kenne kein Phänomen, das so tief und so durchaus personalgebunden ist, wie eben das echte Gewissen.

Durch diesen Irrtum jener Denker richten sie das Auge nicht auf das persönliche, individuelle Moment, nicht auf den Wesenskern, sondern auf das Allgemeine, das durch Vergleichung von verschiedenen von den Personen losgelösten Gewissensaussagen gewonnen wird, und so müssen sie notwendig das Empirisch-Zufällige erfassen, welches in sich scheinbare Widersprüche enthält. Für diese suchen sie nun den Grund in der Entwicklung, und finden meistens in a-moralischen vitalen Faktoren, wie Rache, Furcht, Libido, Instinkt, vitaler Sympathie usw. eine Erklärung; mit anderen Worten, man konstruiert eine hypothetische Erklärung, welche so wahrscheinlich wie möglich gemacht wird. Diese Hypothese fußt dann auf einer zweiten (nicht nur jener der Allgemeingültigkeit) auch unbewiesenen Hypothese, nämlich: der Evolutionsthese, welche eine graduelle Entwicklung der Menschen aus dem Tierreich als bestimmt wahr annimmt. Würde es hingegen nur eine Entwicklung der Arten qua Arten geben, aber keine Entwicklung der Arten auseinander (wie z. B. der christliche Theismus es bis jetzt annimmt), oder würde, wie Bergson und Scheler anschließend an Aristoteles annehmen, die Entwicklung nicht graduell, sondern sprunghaft sein, würde es also zwischen Menschen und Tieren einen Wesensunterschied geben, dann wären alle jene genetischen Gewissenserklärungen notwendig falsch; und solange noch nicht „festgestellt" ist, welche dieser drei Evolutionstheorien die richtige ist, ist eine genetische vom Tierreich ausgehende Gewissenserklärung äußerst fragwürdig. Die

Digitized by Google

allermeisten, genetischen Theorien beruhen also auf zwei sehr fraglichen Grundhypothesen und werden, nachdem sie aufgestellt sind, wieder angewandt, um die Grundhypothesen zu stützen. Man nimmt an, das Gewissen habe sich aus a-moralischen Faktoren entwickelt, und läßt sich nicht durch die objektiven Phänomene selbst leiten, sondern konstruiert eine genetische Hypothese, welche die schon von vornherein angenommene Evolutionsthese bestätigt.

2. Überdies ist der Gewissensbegriff ungeheuer vieldeutig, wie wir gesehen haben [1]. Auch der einseitige Evolutionismus hat Schuld daran. Einerseits sehen diese Empiristen die konkreten Phänomene viel schärfer als jene Intellektualisten, welche das Gewissen als irgendeine Vernunfttätigkeit, Anwendung allgemeiner Gesetze auf Spezialfälle usw. ansehen. Sie sehen deutlich das Merkwürdige, daß der Mensch sich Vorwürfe macht, wo er anderen geschadet hat, daß er bedingungslos mit Lebensgefahr manchmal ein Pflichtgebot befolgt, daß er bereut, Brot gestohlen zu haben, wo ihn hungerte, daß er Wohlwollen lobt, Grausamkeit tadelt usw. und daß dies alles die Tiere nicht tun. Die vielen Beispiele, welche immer gegeben werden, sind sehr konkret und zeugen von einem Wirklichkeitssinn, welcher so manchem Intellektualisten gänzlich fehlt. Ob nun diese Phänomene Gefühle oder Urteile oder was auch sind, das ist für diese Empiristen nicht das Primäre. Primär ist: der Mensch hat etwas, was die niederen Tiere nicht haben, — wie hat er nun das bekommen? Das Überbiologische in dem menschlichen Verhalten, das so untierisch aussehende Handeln, diese Tier-Mensch-Differenz wollen sie erklären, gleichgültig, ob es sich primär um Urteile, Gefühle, Instinkte, Triebe oder was auch sonst handelt. Andererseits aber kommt eine zweite Blickrichtung hinzu. Nicht allein das Gewissen als Geschehnis, als Prozeß, interessiert sie, sondern auch der materiale Inhalt seiner Aussagen. Die meisten verschiedenen Gewissensaussagen werden verglichen, ein moralisches Verhalten eines Menschenfressers mit jenem eines religiösen Menschen des Mittelalters und mit jenem eines unreligiösen hochentwickelten Abendländers. Ungeheure Differenzen ergeben sich und „beweisen" die absolute Relativität des Gewissens: das Gewissen ist entstanden unter Einwirkung der Umgebung und entwickelt sich mit der Gemeinschaft zusammen; es ist eine Art Abschattung der Ge-

1 Kap. 2 dieser Arbeit.

Digitized by Google

meinschaftskonventionen, moralischen Meinungen usw: im Individuum. Diese zweite Blickrichtung sieht nicht mehr das scharf Konkrete der Phänomene, sondern das Allgemeine, das formal Übereinstimmende, d. h. nur noch den abstrakten moralischen Faden, welcher alle jene vielen, echten, unechten, gemischten und Scheingewissensphänomene, ja moralischen Prozesse überhaupt, zusammenbindet. Und diesen allergenerellsten Gewissensbegriff suchen sie dann auch genetisch zu erklären. Beide Blickrichtungen tragen ihren Teil zur Vieldeutigkeit des Gewissens bei und beide haben denselben methodischen Fehler, welcher zur genannten petitio principii führt: in keiner kommt das Gewissensproblem zu seinem Recht; man sucht in der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die genetische Einheit und übersieht die Wesensvielheit, welche vor aller Genesisproblematik gesehen werden muß; dieses Übersehen bildet den methodischen Fehler, wodurch echte, Schein- und Mischgewissensphänomene (wie z. B. Gewissensfurcht, tierische Furcht vor Strafe, soziale Furcht vor den Folgen der Handlung verbunden mit echter Gewissensfurcht) durcheinander zu irgendwelcher beliebigen Einheit zusammengeschmolzen werden.

Und doch haben diese Evolutionisten ein relatives Recht. Das „Gewissen" entwickelt sich zweifellos; es muß sich entwickeln mit dem Menschen, mit der Gemeinschaft; ein Kind kann nicht dieselben Gewissensurteile haben wie ein Erwachsener, und indem es neue Einsichten bekommt, weitere Kenntnisse erwirbt, muß sein Gewissensurteil sich danach modifizieren; ein primitiver Mensch hat ganz andere moralische Ansichten wie ein entwickelter Europäer, und es ist sinnlos, von beiden gleiche Gewissensäußerungen zu erwarten. Sicher entsteht und entwickelt sich das „Gewissen". Aber diese Entstehung und Entwicklung zu verabsolutieren, sie aus gänzlich a-moralischen, rein tierischen Erscheinungen plus Erfahrung ableiten zu wollen, das ist der große Irrtum jener einseitigen Evolutionisten. Nur in bestimmten Grenzen entwickelt sich das Gewissen und nur aus bestimmten, nicht a-moralischen Faktoren. Dadurch, daß er dieses übersieht, wird der Evolutionismus einseitig.

3. Es gibt vier Formen der Genesis in der Psychologie, zwei im Individuum und zwei in der Gemeinschaft.

A. Im Individuum.

a) Eine augenblickliche Entstehung eines psychischen Phänomens oder

Digitized by Google

Prozesses; — die momento-genetische.

b) Die psychische Entwicklung vom Kinde zum Greis; — die psycho-genetische.

B. In der Gemeinschaft.

c. Die psychische Entwicklung der Gemeinschaft, Rasse usw.; — die phylo-genetische.

d) Die psychische Entwicklung von den niederen Tierarten bis zur höchsten Menschenart; die bio-genetische.

Wir haben hier also vier Entwicklungsprobleme, welche für das Gewissen sind: entwickelt das Gewissen sich a) momento-genetisch? b) psycho-genetisch? c) phylo-genetisch? d) bio-genetisch? und inwiefern?

Aber eine Querschicht durchschneidet diese Problematologie, nämlich: welche verschiedenen Arten von Gewissensauffassungen gibt es? — und entwickeln sich alle in diesen vier Formen?

Wir haben die Bedeutungen des „Gewissens" in drei Gruppen eingeteilt[1]:

1. Das Gewissen als reelle, innere Kundwerdung des Personalbösen,

2. das Gewissen als moralischer Drang,

3. das Gewissen als moralische Erkenntnis.

Nur das erste haben wir als echtes Gewissen im engeren Sinne anerkannt.

Durch die Verbindung dieser Dreiteilung des Gewissensbegriffes mit der Vierteilung der psychischen Genesis ergeben sich also zumindest zwölf Probleme der Gewissensgenesis.

1. Wir fangen mit der ersten Gewissensauffassung an, dem echten Gewissen. Wir haben gesehen: nicht überall, wo es moralische Erlebnisse gibt, gibt es ein echtes Gewissenserlebnis; nur wo irgendein Personalböses reell erscheint, kann das echte Gewissen entstehen. Die Frage der moralischen Genesis verengert sich hier zu der Frage der Genesis des Bösen.

Zweifellos kann vom echten Gewissen gesagt werden, es entsteht plötzlich im Individuum, ja diese plötzliche Entstehung gehört zu seinem Wesen. Es gibt folglich eine momento-genetische Entwicklung des echten Gewissens. Man kann also seine plötzliche Erscheinung, seinen Anlaß und sein Verschwinden als solche studieren.

Aber gibt es eine allmähliche psychisch-genetische Entwicklung

1 Siehe Schluß von Kap. 2 und von Kap. 7.

Digitized by Google

des echten Gewissensphänomens? Das müssen wir bestreiten. Wohl entwickelt sich das moralische Erkennen und Empfinden mit der personalen Entwicklung; — das echte Gewissen erscheint bei jeder Äußerung neu und zwischen zwei echten Gewissensäußerungen ist keine allmähliche Entwicklung aufzuweisen, sondern ein Bruch. Es gehört zum Wesen des echten Gewissens, momentan zu entstehen und momentan zu verschwinden. Sicher, zwei echte Gewissensäußerungen sind verschieden, je nachdem die moralische Einsicht und Erkenntnis sich entwickelt hat, aber die eine echte Gewissensäußerung hat sich wohl nicht allmählich zu der nächsten entwickelt, sondern die nächste ist doch auch plötzlich, momentan entstanden; es gibt keine psycho-genetische, echte Gewissensentwicklung.

Noch weniger gibt es eine phylo-genetische, echte Gewissensentwicklung, wo das echte Gewissen ein rein individuelles, personales Erlebnis ist. Das Gewissen entsteht nur in einer Person, und obwohl in diesem Gewissen phylo-genetische Elemente aufzudecken sind, sind diese nur da, weil das echte Gewissen ohne moralische Kenntnis nicht entstehen kann, und weil diese Kenntnis wohl phylo-genetisch wachsen kann, also ganz indirekt; eine direkte phylo-genetische echte Gewissensentwicklung gibt es nicht.

Noch weniger gibt es eine bio-genetische echte Gewissensentwicklung, wo das Tier überhaupt a-moralisch ist, und zwischen Mensch und Tier gerade auch, was das Moralische betrifft, ein Wesensunterschied besteht.

Hier aber kommt noch ein metaphysisches Problem hinzu. Da das Gewissen nur dort entsteht, wo der Mensch mit Personalbösem in reellen Kontakt kommt, können wir fragen: woher ist das Böse als solches denn entstanden? Müssen wir es genetisch an den Anfang der Menschenentwicklung setzen oder wohin sonst? Da wir es nun mit Gewissensphänomenen, also menschlichen Erscheinungen (und nicht mit tierischen) zu tun haben, kann diese Frage hier nur in Beziehung auf den Menschen genommen werden. Nur metaphysische Spekulation oder religiöse, auf göttliche Offenbarung fundierte Dogmatik, kann hier eine Antwort zu finden suchen. Der Wissenschaft als solcher bleibt die Beantwortung dieser Frage wesensmäßig verschlossen. Da es keinen Menschen gibt, der sagen kann, er sei sich keiner Schuld bewußt, da also die gesamte Menschheit als solche heute böse (sowohl wie gut) ist, kann man das erste Inkontaktkommen der

Digitized by Google

Menschen mit diesem Bösen nur an den Anfang der Menschheit setzen. Ob es eine Zeit gegeben hat, wo der Mensch nicht das Personalböse kannte und hatte, oder nicht, so daß der erste mögliche Mensch schon ebensowohl gut wie böse war, darüber läßt sich hier nichts aussagen. Nur das plötzliche Entstehen des Gewissenserlebnisses macht es seinem Wesen nach möglich, auch das menschlich Böse als solches in seinem Anfang plötzlich, d. h. katastrophal, entstanden zu denken; und da der ganze Sinn des Gewissens ist, das Böse aufzuheben, gibt dieses einen Grund mehr zur Annahme, daß das Böse ursprünglich nicht im Menschen war, daß es von außen her gekommen sei. Es ist dasselbe Problem, auf welches wir am Schlusse von Kapitel 6 hingedeutet haben, nur in seiner genetischen Fragestellung: wie das Böse denkbar oder möglich sei, neben einem allweisen, allmächtigen und allgütigen Gott.

Das echte Gewissen entwickelt sich also nur momento-genetisch.

2. Das Gewissen im Sinne eines Realisierungsdranges des ideal Gesollten entwickelt sich sowohl momento-genetisch (es kann nämlich schweigen und plötzlich wieder erwachen, verschwinden und wieder entstehen, es kann durch entgegengesetztes Drängen zeitweise besiegt sein und plötzlich wieder als Sieger hervorbrechen) wie psycho-genetisch (denn dieser Drang kann dauernd da sein, er kann stärker werden und abnehmen, er kann in einem Kinde sich immer mehr entwickeln, bis er z. B. die Berufungsbegeisterung hervorbrechen läßt; die Liebe kann mit der Person mitwachsen und dauernd in ihm bleiben). Wo aber auch dieser Drang personalgebunden ist, nicht von dem Menschen loslösbar, ist eine phylogenetische, sowie bio-genetische Entwicklung des Gewissens (in diesem Sinne) unmöglich. Metaphysisch aber ist dieser Drang, wo er als Liebe (mit Scheler) das Urprinzip alles Seienden ist, mit den allerersten Menschen gesetzt und fängt mit dem ersten Menschen als menschlich personale Liebe (Gewissensdrang) an; er ist gesetzt mit der Setzung des Menschen als solchem.

Das Gewissen als moralischer Drang entwickelt sich also momento- und psycho-genetisch.

3. Das Gewissen als moralische Erkenntnis im Menschen entwickelt sich momento-genetisch (wenn plötzlich jemand zu neuer Er-

Digitized by Google

kenntnis erwacht oder zu neuer Einsicht gelangt), psycho-genetisch (vom Kinde zum Erwachsenen entwickelt sich die moralische Einsicht des Menschen mit ihm und es vermehren sich auch seine moralischen Erkenntnisse, welche er von seinen Erziehern und der Gemeinschaft übernimmt), und insofern die moralische Erkenntnis als solche loslösbar von der Person ist, nicht mit der Person verschwindet, sondern von Geschlecht zu Geschlecht übertragen und übernommen wird, immer sich vermehrt und mit der Gemeinschaft entwickelt, besteht nur in diesem Sinne eine phylo-genetische Gewissensentwicklung. Hier kann man mit Recht sagen, daß das Gewissen die Stimme der Gemeinschaft in dem Individuum ist, insofern er die gemeinschaftliche, moralische Erkenntnis übernommen und ihr zugestimmt hat; insofern er aber eigene moralische Einsichten im Gegensatz zu der allgemeinen moralischen Auffassung entwickelt, ist sein Gewissen nicht die Stimme der Gemeinschaft in ihm. Sehr wenige jedoch entwickeln ihre moralischen Überzeugungen bewußt im Gegensatz mit der Gemeinschaft, und es läßt sich also allgemein-empirisch, nicht aber wesensmäßig sagen: das Gewissen ist die Stimme der Rasse, der Gemeinschaft usw. im Individuum. — Aber eine bio-genetische Gewissensentwicklung läßt sich auch in diesem allgemeinsten Sinne nicht behaupten, denn solange das Tier a-moralisch ist, läßt sich nicht durch irgendwelche, beliebige, psychische Alchimie auch eine moralische Erkenntnis und eine moralische Einstellung hervorzaubern. — Metaphysisch ist das Gewissen als moralische Erkenntnis in seinem genetischen Aspekt mit dem Menschen als solchem gesetzt, da nur dem Menschen und nicht dem Tier moralische Einsichten und moralische Erkenntnisse zugesprochen werden können; — insofern aber wahrscheinlich moralische Erkenntnis erst wesensmäßig möglich ist, nachdem der Gegensatz von „gut" und „böse" eingesehen ist, kann metaphysisch das Gewissen in diesem Sinne nur gesetzt werden mit der Erscheinung des Bösen überhaupt am Menschen.

Das Gewissen als moralische Erkenntnis entwickelt sich also momento-, psycho- und phylo-genetisch.

Zusammenfassend: Das Gewissen als moralische Regung entwickelt sich nur momento-genetisch, als moralischer Drang (oder Liebe) sowohl momento- wie psycho-genetisch, als moralische Erkenntnis momento-.

Digitized by Google

psycho- und phylo-genetisch; und bio-genetisch entwickelt sich das Gewissen überhaupt nicht, da im Moralischen ein Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier gesehen wurde.

Da das echte Gewissen immer die moralische Erkenntnis und den moralischen Drang notwendig und wesensmäßig voraussetzt[1], und da folglich im echten Gewissen alle Entwicklungsfaktoren und Elemente der moralischen Erkenntnis sowie der moralische Drang empirisch vorhanden sein müssen, kann man im echten Gewissen außer momento-genetischen auch die psycho- und phylo-genetischen Faktoren und Elemente unterscheiden. Diese sind aber nur auf indirekte Weise hineingelangt und sind kein Beweis dafür, daß das echte Gewissen anders als momento-genetisch entsteht.

Wir müssen also in jeder Gewissensaussage die durch die Entwicklung hineingekommenen, empirischen Faktoren voll anerkennen und zugeben, daß diese Aussagen durch ihre relativen Entwicklungsbedingtheiten, — wenn man sie von der Person losgelöst betrachtet, — manchmal sehr fragliche Behauptungen sein können; wenn man mit der Frage, ob das Gewissen fehlbar sei, meinen würde, daß alle Gewissensaussagen aller normalen Menschen zu allen Zeiten genau übereinstimmen müßten, wie alle normalen Menschen zugeben werden, daß zwei mal zwei gleich vier ist, — dann ist das Gewissen zweifellos fehlbar. Es bleiben nur die Fragen, welche Problemstellung der Fehlbarkeitsfrage die richtige ist; ob die Gewissensaussagen von den Personen, für die diese absolut wahr sind, solange sie ihr Gewissen erleben, losgelöst werden dürfen; ob das Gewissen in seiner personalen Gebundenheit noch fehlbar sei; ob das Gewissen primär nur etwas aussagt über das individual Gute bezw. Böse oder auch über das allgemein Gute bezw. Böse; ob das Gewissen es primär nicht so sehr mit dem erkenntnismäßigen Inhalt der Aussage zu tun hat, sondern mehr mit einem bösen Prinzip in uns, das das als „bös Erkannte" auch wollte; ob die Unfehlbarkeitsfrage nicht letzten Endes damit zu tun hat, ob das Gewissen unfehlbar weiß, daß das böse Prinzip in uns aktiv war, oder ob es sich auch hier irren kann. Will man dem echten Gewissen gerecht werden, so muß man die Unfehlbarkeitsfrage auch richtig stellen.

Recht haben jedenfalls alle Theoretiker, die behaupten, das Gewissen

1 Was wir in Kap. 3—5 eingehend erörtert haben.

Digitized by Google

sei fehlbar, falls sie von dem Gewissen allgemeingültige (für alle Menschen bindende) Aussagen erwarten. Könnte das Gewissen das unfehlbar tun, es wäre sicher eine Art göttlichen Orakels in uns. Die einseitigen Evolutionisten und Empiristen sehen das Gewissen von seiner empirisch zufälligen und relativen Bedingtheit her und mit dieser Blickrichtung muß man zugeben, daß das Gewissen viel, sehr viel „Entwickeltes", „Erworbenes" an sich hat. Die Fehlbarkeitsfrage hatte es sowohl mit diesem selben Gewissen zu tun in seiner empirischen Wirkung, wie mit seinem Wesen. Das empirisch relative Kleid, worin das Gewissen erscheint, betont die Fehlbarkeit, — das Wesen des Gewissens die Unfehlbarkeit; der allgemein erkenntnismäßige Inhalt der Gewissensaussage ist relativ, und doch behauptet das Gewissen die Absolutheit seiner Aussage. Das sind die tiefsten Gewissenswidersprüche, welche die Gewissenstheorien jede auf eigene Weise zu lösen suchen.

KAPITEL 9

Einige Entwicklungslehren des Gewissens

Die erste genetische Theorie, welche wir näher ins Auge fassen wollen, ist die bio-genetische, welche entweder schon im Tierleben Gewissensphänomene aufweisen will, z. B. bei Hunden und Affen, oder welche denkt, das menschliche Gewissen aus Faktoren der Tierpsyche plus Erfahrung herleiten zu können. Die Probleme sind um so wichtiger, weil es notwendig ist, deutlich zu untersuchen, inwieweit z. B. das unruhige Verhalten eines Hundes, nachdem er die verbotene Tat getan hat, und der Herr sich ihm nähert — als Gewissen zu verstehen sei oder nicht. Sehr unklar und verworren liegt das Problem hier vor, weil wir Menschen immer geneigt sind, allzuviel Menschliches in die Tierseele hineinzulesen. Ich bin nicht der Meinung, daß zwischen Mensch und Tier eine solch ungeheure Kluft ist, daß der Mensch die Tierseele nicht verstehen könnte, im Gegenteil kann er das aus zwei Gründen: a) Als Mensch ist er nicht nur ein geistiges Wesen, sondern auch ein Natur- und biologisches Wesen; er ist sowohl in der Natur wie der Natur transzendent. Als Mikrokosmos hat er nicht nur am geistigen Erleben, sondern auch am Tier- und Pflanzen-

Digitized by Google

leben teil. Vermöge des vitalen tierischen oder biologischen Prinzips in ihm, vermag er das Tierleben und die Tierseele zu verstehen. Hierin ist zwischen Mensch und Tier Wesensübereinstimmung und versteht das Tier (Hund, Affe) den Menschen auch, insoweit der Mensch als biologisches Wesen in sein Milieu eingeht. b) Als geistiges Wesen aber ist der Mensch der Natur transzendent und von dem Tier wesensverschieden. Als solcher aber besitzt er das Vermögen der Wesensschau und kann, wenn er seine Augen auf das pure Wesen des Tierseins richtet, den Wesensunterschied erfassen. Mit dieser neuen Einsicht kann er nun positiv tiefer in die Tierseele hineinblicken und negativ aus der ihm bekannten Tierseele jene fremden Elemente herausholen, welche er von sich aus in diese Tierseele hineingesehen hat. Grund a) gibt das positive Verstehen des Tierpsychischen, Grund b) eine vertiefte Einsicht darin und eine negative Reinigung seiner Ansichten desselben. Hierdurch kann man meiner Überzeugung nach ein mehr oder weniger adäquates Bild von der Tierseele gewinnen. Der Fehler der meisten genetischen Theorien beruht gerade hierauf, daß die Forscher sich nicht das Wesentliche klargemacht haben und nicht die vielen vom Menschen hineingesehenen Faktoren herausgeholt haben.

Als eine interessante, tiefsinnig und wissenschaftlich orientierte Wesensunterscheidung zwischen Mensch und Tier möchte ich hier Buijtendijcks Theorie vorbringen, woran ich im großen ganzen mich anlehne.

Nachdem der Groninger Biologe und Phänomenologe das Problem des Wesensunterschiedes zwischen Mensch und Tier[1] in der Physiologie und Biologie geprüft hat, untersucht er dieses Problem psychologisch, unterstützt von seinen reichen Erfahrungen in der experimentellen Tierpsychologie. Er behauptet, nicht im Denken, sondern im Schauen, im Durchschauen der Realität würde uns das Wesentliche gegeben; dieser Akt ist „mehr" als sinnliche Wahrnehmung.

Als Resultat seiner Forschungen, Experimente und Betrachtungen gibt er nun das folgende:

Der Mensch besitzt und durchlebt eine objektive Wirklichkeit und besitzt und durchlebt subjektive Vorstellungen dieser Wirklichkeit, — das Tier durchlebt weder dieses noch jenes, aber etwas gänzlich anderes,

1 Bijdrage tot een onderzoek naar het wezensverschil van mensch en dier, Amsterdam 1922.

Digitized by Google

nämlich eine Umwelt, ein Lebensmilieu, das nicht dem Tiere gegenübersteht (wie die Welt gegenüber dem Menschen), und wovon es auch nicht Vorstellungen hat, welchem aber es doch aktiv entgegentritt durch die Mittel seiner eigenen psychischen „Gestaltetheit" („Gestaltung"). Durch diesen Wesensunterschied ist das menschliche Wahrnehmen und Handeln etwas gänzlich anderes als das tierische.

In Verbindung treten zu können mit einer wirklich objektiven Welt bedeutet: Menschwerden; sie entsteht und wird erhalten durch die Liebe. Die Liebe ist die Kraft der Seele, welche das Durchlebte spaltet in objektive Realität und subjektive Vorstellungen, wodurch das Kennen der Realität erst möglich wird[1]. Durch die Liebe gibt man sich an, verliert man sich in die objektive Realität, welche dadurch evident reeller und objektiver wird.

Das Tier hingegen tritt auf Grund seiner leiblichen und psychischen Struktur mit einem Teil der wirklichen Welt in Verbindung, wodurch sein Lebensmilieu entsteht, welches auseinanderfällt in ein Komplex-Ganzes, eine Totalität von Wahrnehmungen und eine Totalität von Handlungen, welche nicht als menschlische Wahrnehmung und Handlung zu sehen, aber als zweifache Beziehung zur Umwelt, als ein zweifacher Prozeß, zu verstehen ist: Lebensmilieu ist Wahrnehmungsumwelt und Handlungsumwelt zusammen. Diese Lebensmilieuformung bedeutet: Tierwerden. Sie entsteht und wird erhalten durch den Affekt. Der Affekt (im Gegensatz zu der Liebe) führt zur Verschmelzung von Subjekt und Objekt, zu einem Inbesitznehmen, zu einem Bestehen des Objektiven nur für das Subjekt allein, und hier hat das Objekt nur subjektiven Wert.

Alles im Tierleben (des Tieres angeborene psychische Natur und deren Entwicklung sowie seine affektive Einstellung zur Außenwelt und sein hierdurch geformtes Lebensmilieu) ist biologisch verstehbar, d. h. logisch folgend aus den Grundgesetzen des Tierlebens, den Gesetzen der Selbsterhaltung und Erhaltung der Art.

Das menschliche Leben geht durch die Kraft der Liebe über das biologische hinaus; der Mensch ist überbiologisch, und was durch die Liebe entsteht, nämlich das Welterleben, ist nicht von biologisch individueller

1 Vgl. die Erörterung des Buijtendijckschen „Liebe und Erkenntnis"-Problems in Kapitel 5.

Digitized by Google

Bedeutung für den Organismus (des Menschen), sondern von persönlichem Wert; die Liebe konsolidiert die Persönlichkeit zur selbstbewußten Ichheit, welche außerhalb und oberhalb des Leibes Realität bekommt und welcher auch der Leib als Objekt gegenüberstehen kann.

Wenn nun diese Wesensunterscheidung richtig ist, muß die experimentelle Untersuchung durch Verarbeitung ihrer Resultate zeigen:

1. Daß alles tierisch-psychische Geschehen biologisch erklärbar ist, alles menschlich-psychische Geschehen Persönlichkeitscharakter haben und überbiologisch sein kann.

2. Daß auch bei dem (onto-genetisch) werdenden Menschen, dem Kind, dieser Wesenszug ans Licht kommen muß.

3. Daß zwischen den höheren und niederen Tieren, was das wesentlich Tierische betrifft, kein Wesensunterschied besteht.

Aus diesem Wesensunterschiede, aus dem Überbiologischen im Menschen, sind alle sekundären Wesensunterschiede wie Einsicht in Ursache und Erfolg, Urteil, Begriffe, Erfassung der Prinzipien, Sittlichkeit, Sprache, Erziehung, Kultur, Religion usw. verstehbar. Weil der Mensch nun nicht in einem eigenen Lebensmilieu lebt, sondern sowohl die Tiere wie die Dinge als Objekte kennt, kann er, wo die Liebe ihn zwingt und leitet, die organische Einheit der Tierumwelt, ihren Körperbau und ihre Gewohnheiten durchschauen und über die darin realisierten Ideen nachdenken. Das Tier ist eingeschlossen in sich selbst, isoliert von der objektiven Wirklichkeit und lebt körperlich und psychisch reaktiv in einem Lebensmilieu; durch Affekte mit dieser Umwelt verbunden, sucht und strebt es nicht nach dem Objektiven, nach Kenntnis der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit, sondern wird getrieben nach dem Ziel seiner Existenz: der Selbsterhaltung und Arterhaltung.

Der Freudenschrei des Wiegenkindes, das voll Bewunderung der Bewegung seiner Fingerchen folgt, ist eine Freude, die in einem Subjekt erwacht ist, als es durch die Kraft der Liebe (hier Bewunderung) getrieben, die objektiven Dinge außer sich kennenzulernen sucht, sich verliert in die unmittelbare Nähe des Wirklichen.

Das typisch Menschliche kann verstanden werden aus psychischen Gesetzen plus „Objekt-Subjektspaltung", das typisch Tierische aus psychischen Gesetzen plus „Lebensmilieu-Durchlebung". Hieraus folgt, daß

Digitized by Google

bei den Tieren alles fehlt, was allein bei den Menschen entstehen kann: Kultur, Sprache usw.[1].

Für uns ist nun wichtig, daß, weil das Gewissen ein rein überbiologisches Phänomen ist (d. h. nicht zurückführbar auf die biologischen Gesetze der Selbsterhaltung und Arterhaltung) und da gerade im Gewissen die Selbstobjektivierung, die Selbstanklage und die Einsicht in die Selbstwerte wesentlich sind, und da das Gewissen endgültig durch die Kraft der Liebe getrieben wird, — daß darum beim Tiere auch nicht eine Spur von Gewissen zu finden ist. Wo beim Tiere analoges Verhalten auftritt, haben wir es mit Scheinfällen zu tun, und müssen wir genauer prüfen, ob wir diese Fälle auch objektiv richtig verstehen oder ob zuviel Menschliches in sie hineingelesen wird, wenn man hier Spuren des Gewissens zu entdecken meint.

Ausgehend von dem Wesensunterschied, daß Mensch und Tier beide biologische Wesen sind, nur der Mensch aber auch überbiologisch ist (oder sein kann) durch die Kraft der Liebe (oder auch: durch das Prinzip des Geistes in ihm), werden wir andere genetische Theorien näher betrachten.

Erst behandeln wir eine interessante Reihe von Beispielen Köhlers (von sogenannten Gewissenserscheinungen bei Menschenaffen), welche sehr viel Ähnlichkeit mit dem menschlichen Gewissenserlebnis haben und welche gewöhnlich als Gewissen gekennzeichnet werden; diese Beispiele stellen wir in solcher Folge auf, daß sie graduell an Ähnlichkeit mit dem menschlichen Gewissenserlebnis zunehmen.

In einer sehr interessanten und wichtigen tier-psychologischen Abhandlung[2] hat W. Köhler uns einen tieferen Blick in das emotionelle Leben der Menschenaffen verschafft. Hier treffen wir auch ein emotionelles Verhalten der Tiere an, welches eine durchgehende Ähnlichkeit mit dem Verhalten eines gewissensgeplagten Menschen aufweist. Für die Lösung der Frage, ob das Tier ein Gewissen, insbesondere ein böses Gewissen hat, müssen solche experimentelle Untersuchungen uns wichtiges empirisches Material zubringen. Das ganze Problem gruppiert sich hier um die Mo-

1 Vgl. für experimentelle Untersuchung und Verwertung dieser Theorie: „Archives Neerlandaises". 2 Köhler: Zur Psychologie der Schimpansen. Psychologische Forschung I, 1922.

Digitized by Google

mente: Übel-tun, Strafe — wieder Übel-tun, Gewissen, — und die genetische Problemstellung würde demnach sein: ob aus der Strafe, welche mit bestimmten verbotenen Taten verbunden wird, in den Tieren bei wirklichen oder beabsichtigten Wiederholungen dieser Taten Gewissenserlebnisse entstehen oder nicht.

a)[1] „Man straft wohl gelegentlich einen Übeltäter durch einen kräftigen Schlag — im Augenblick, wo die Hand fällt, heult die Gruppe wie aus einem Munde; — diese Erregung hat meistens nichts mit Angst zu tun. — Am Ende muß man es aufgeben, selbst arges Vergehen zu bestrafen, wenn die Gruppe mit dem betreffenden Tiere im selben Raum zusammen ist. — In dem momentanen Übergreifen des Empörungsschreies auf alle Tiere, wobei sie einander zu immer weiterem Rasen zu steigern scheinen, liegt eine dämonische Kraft aus den tiefsten Gründen der Organismen. Dieses tief überzeugte, man möchte sagen, moralisch empörte, Aufheulen der Gruppe wird durch jedes beliebig zufällige Mißverständnis ebensogut hervorgerufen wie durch einen wirklichen Angriff, — auch wenn die meisten der Glieder nicht gesehen haben, was den ersten Anlaß zum Aufschrei eines der Tiere gab."

Wichtig ist für uns, daß hier alles rein biologisch verstehbar ist in diesem Gruppen-Verhalten. Die Strafe ist hier Angriff auf einen der Gruppe, mehr nicht. Von einer moralischen Empörung ist hier überhaupt nicht die Rede: das überbiologische Moment, welches dem moralischen wesentlich inhärent ist, fehlt gänzlich. Die Kluft zwischen rein moralischem und rein biologischem Verhalten wird deutlich, wenn man den Grund des Aufschreies und die (tierische) Affenauffassung der (in menschlicher Terminologie) Strafe mit der menschlichen Auffassung der Strafe einerseits und einen vitalen Zornausbruch mit einer moralischen Empörung andererseits vergleicht; — welche Differenz verstärkt wird durch die Tatsache, daß die meisten der Affen mit-zornig sind, ohne den Anlaß zu wissen. Die moralische Einsicht ist diesem Affenverhalten durchaus unwesentlich; das sittliche Verstehen ist ihrer Haltung gänzlich transzendent; die Affen sehen nur das vitale Geschehen und reagieren hierauf mit einer vitalen tiefen Erregung, und beide Momente sind eindeutige Ge-

1 Wir unterscheiden die verschiedenen Beispiele durch die Buchstaben: a, b, c usw.

Digitized by Google

schehnisse ihrer Umwelt; eine Objektivierung, eine Vergegenständlichung, eine Objekt-Subjektspaltung oder Objekt-Einsicht, welche das moralische Erkennen, Bewerten und Verhalten als solches notwendig voraussetzt, ist dem Schimpansen wesentlich nicht eigen. Die Strafe hat für den Affen keine moralische Bedeutung, nur eine vitale; sie ist ein Angriff, eine peinliche Hemmung der Freiheit ihrer Triebe. Die praktische Bedeutung der Strafe, nicht ihr moralischer Sinn wird erfaßt. Dieser Gegensatz der vitalen und moralischen Empörung eröffnet uns den Weg zum Gegensatze der vitalen oder biologischen und moralischen Schulderlebnisse, insofern man bei Tieren von „Schulderfassung" sprechen darf.

b) Ein mehr individuelles aber ebensowenig moralisches Phänomen ist das folgende Beispiel: „Als Sultan noch sehr jung war, wagte er eine Strafe, die er von mir erhielt, noch nicht an mir zu rächen, doch rannte er alsbald auf Chica los, die er dauernd nicht recht leiden mochte und verfolgte sie, obwohl sie mit dem Grund seines Ärgers nichts zu tun hatte." Auch hier ist die „Strafe" für Sultan keine Strafe (im moralischen Sinne), sondern Angriff, Hemmung seiner Triebe; die hierauf eintretende Rache ist genau so vital oder biologisch bedingt wie Sultans Erfassung der „Strafe".

c) Sehr interessant ist das folgende Beispiel, welches zeigt, wie wenig man die Schimpansenseele bis jetzt noch gekannt hat, und wie gefährlich es ist, dieses Verhalten der Tiere mit ähnlichem menschlichen Verhalten zu identifizieren. (Verhalten ist immer äußerlich, und aufs Innerliche kommt es hier gerade an, auf den Sinn des Erlebnisses für das sich so verhaltende Subjekt): Ein sonst sehr artiges Weibchen riß einem schwächeren Tier mehrfach das Futter aus der Hand und erhielt zum ersten Male einen Schlag von dem Experimentator. „Das Tier fuhr zusammen, stieß, mich entsetzt anstarrend, langsam ein paar tief betrübte, weinerliche Töne aus, wobei seine Lippen sich weiter verschoben denn je; im nächsten Augenblicke fiel es mir ganz außer sich um den Hals und beruhigte sich dort erst allmählich auf vieles Streicheln. Das hier sich äußernde Bedürfnis nach Versöhnung ist eine recht häufig zu beobachtende Wendung im Gefühlsleben der Schimpansen." Dieses Beispiel zeigt eine sehr gute Parallele mit dem sittlich versöhnungsbedürftigen Menschenverhalten. Warum fiel dies artige Tierchen dem Experimentator um den Hals? Aus irgendeinem mo-

Digitized by Google

ralischen Empfinden der Schuld und Versöhnung, oder aus einem vitalen Empfinden, daß sein geliebter Versorger sich unsympathisch gegenüber ihm verhält? Hatte es bei dem Streicheln irgendwie eine moralische Vergebung seiner schlechten Taten empfunden, oder die neu versöhnte Freundschaft? Solange hier nicht deutlich festgestellt werden kann, daß diese Äffin ihre eigene Tat mißbilligt, verwirft, verurteilt oder irgendwie den Unwert erfaßt, also daß sie das Verkehrte der Tat einsieht, ganz zu schweigen von einer moralischen Selbstverurteilung, kann auch diesem Phänomen nur ein vitaler oder biologischer, aber kein moralischer, also überbiologischer Wert und Bedeutung zugebilligt werden.

Die letzten Beispiele bringen uns näher denn je an die Schuldproblematologie des Tieres.

d) „Ich habe auch nicht erreicht, daß beliebig oft wiederholte und durch Strafen unterstützte Verbote eine bessernde Wirkung wesentlich über die Zeit meiner Anwesenheit gehabt hätten. Sind die Schimpansen eben energisch von einer beliebten, aber untersagten Tätigkeit abgebracht worden und versteckt man sich nun, um ungesehen zu beobachten, was geschieht, so ist es sehr ergötzlich, wahrzunehmen, wie die Tiere zunächst nach allen verdächtigen Richtungen sorgfältig umschauen und dann, wenn sie nichts von aktueller Gefahr bemerken, allmählich dem Orte des verbotenen Tuns wieder näherrücken, um nach kurzer Zeit, von Eifer übermannt, so frisch darauf loszusündigen, als gäbe es keinen Menschen und keine Möglichkeit zur Vergeltung.

e) Für die Angewohnheit des Kotfressens wurden sie sehr häufig und schließlich sehr hart bestraft, ohne daß es etwas nützte. Aber häufig vermißte ich beim Betreten des Platzes ein Tier und fand es dann nach einigem Suchen in eine Kiste hinter Kräutern auf den Boden gedrückt, das ganze Gesicht beschmiert mit den Spuren der häßlichen Mahlzeit.

f) Bisweilen verraten die Tiere sich durch Unruhe, wenn man selbst ahnungslos hinzukommt. So begann Chica in einer sonderbar aufgeregten Art von einem Bein aufs andere zu hüpfen; wie ich mich nähere, wird ihr Springen immer unruhiger und mit einem Male läßt sie eine Menge Kot aus dem Munde fallen.

g) Chica empfing mich eines Tages mit demselben unruhigen Gebaren und stellte das rastlose Hüpfen nicht ein, obwohl ich sie als unschuldig

Digitized by Google

erkennen mußte. Hierdurch aufmerksam gemacht, wurde ich gewahr, daß ihre Freundin Tercera fehlte, welche hinter einer Kiste war, und nach näherer Prüfung ergab sich, daß sie diesmal die Sünderin war."

Es ist nicht zu leugnen, daß das Verhalten eines gewissensgeplagten Menschen viele Parallelen mit dem Verhalten dieser „Affensündiger" aufweist. Aber bei näherer Betrachtung dieser Fälle Köhlers decken sie selber uns verschiedene Momente auf, welche deutlich die Differenzen des echten Gewissenserlebens und der tierischen Furcht vor Strafe aufweisen. Das unruhige Verhalten Chicas in den Fällen f) und g) (einmal, wo sie, und einmal, wo ihre Freundin die „Sünderin" war) zeigt keinen wesentlichen Unterschied auf; beide Male war ihre Unruhe eine gleichartige (nur daß in f) sie selbst und in g) Tercera in Gefahr war) und beide Fälle kann man bezeichnen als rein vitale Unruhe vor der drohenden Gefahr. Es macht ein Wesensmerkmal echter Gewissenserscheinung aus, daß sie nie eine Unruhe für andere, auch nicht für die besten Freunde, ist; wo im Gewissen solche Unruhe für die Gefahr anderer entsteht, hat der Gewissensgeplagte selbst immer eine Schuld an der Gefahr; fehlt diese Schuld, dann haben wir kein Gewissensphänomen mehr vor uns. Wenn wir also Chicas erstes Verhalten als „Gewissensunruhe" bezeichnen wollen, welcher Grund bleibt dann übrig, dem zweiten Verhalten Chicas das „Gewissensmäßige" abzustreiten? Lehnt man dieses ab, dann muß man es in jenem ersten Falle auch ablehnen. Wir haben keinen inneren Grund, das eine Verhalten Gewissen zu nennen, das andere nicht. Beide sind ein vitales Wissen um drohende Gefahr. Solange das erste Verhalten Chicas (wie das zweite) aus rein biologischen Gründen verstehbar ist, solange nicht gezeigt werden kann, daß Chica selbst die Handlung auch verurteilt oder ihren Unwert empfindet, solange ihre Unruhe nicht nur auf äußere Gefahr, sondern auch auf innere Gründe zurückzuführen ist, kann von einem Gewissen als Gewissen nicht die Rede sein. Nur im übertragenen Sinne, auf äußerlichen Analogien fußend, kann man hier von einem „Affengewissen" reden. Es ist hier derselbe Fall wie in dem Gruppenbeispiel, die Unruhe über den Angriff, die Gefahr, — nur daß der Sünder weiß, daß der Angriff, die Gefahr, ihm gilt. Das weiß er, — nicht durch die Einsicht, daß zwischen der Strafe für die Tat und der Verwerflichkeit der Tat ein innerer Wesensverband besteht, — sondern rein biologisch durch die stetige Erfahrung,

Digitized by Google

daß auf das Kotessen ein Angriff folge. Warum? Das weiß er nicht. Nur die praktische Bedeutung, nicht der Sinn der Strafe wird erfaßt. Daß er die Strafe irgendwie verdiene, ist seinem Einsichtsvermögen transzendent. Daß aber der Angriff erfolgt, sowie er auf dem Kotessen ertappt wird, auf Grund früherer Erfahrung, das weiß er, und darauf beruht seine Unruhe. Dieses erfahrungsgemäße Wissen erklärt das Verhalten durchaus eindeutig. Von moralischer Einsicht in den Unwert der Handlung, selbst in primitivster Form, oder moralischem Schulderleben, ist keine Rede; — es ist selbst die Frage, ob das Tier hier eine biologische „Schuld" erleben oder erfassen kann, ob das Wissen um das Kotessen und die damit verbundene Gefahr einschließt ein Wissen um seine Schuld, nämlich hierum: daß er selbst die Ursache des kommenden Angriffs ist; und da selbst noch nicht festgestellt werden kann, ob das Tier überhaupt Ahnung hat von „Ursache", was ja viele bezweifeln[1], hat man erst recht zu bezweifeln, daß das Tier biologische Schuld und Selbstverursachung erfassen kann. Das Tier weiß doch sicher nicht, daß es „schuldig" ist (sein Auge ist bestimmt nicht auf die verbotene Tat gerichtet, geschweige auf die verbotene Tat, — sondern auf den kommenden Angriff). Alle diese rein biologischen Momente determinieren das Verhalten in allen hier erwähnten Beispielen auch jenen: d) wo der Experimentator die „Sünder" versteckt beobachtet, — sobald die Gefahr fort ist, wird das Verbotene wieder getan[2].

1 Z. B. der Groninger Biologe und Tierpsychologe Buijtendijck. 2 Max Scheler, der sich sehr bemüht hat, das Wesentliche am Menschen zu erfassen und folglich in beinahe allen seinen Werken das Problem des Wesensunterschiedes zwischen Mensch und Tier nach verschiedenen Seiten durchdacht hat, und der in seiner Schrift „Die Formen des Wissens und die Bildung" (Bonn 1925) das Prinzipiellste dieser Fragen in bezug auf das Problem der Bildung in Harmonie mit seiner Philosophie kurz und prägnant zusammengefaßt hat, hat neuerdings auch besonders in bezug auf das „Moralische" seine Theorie weitgehend gefördert. Mensch und Tier haben beide „Güter". An diesen „Gütern" „fühlen" beide die Werte. Das Tier kann nur die biologischen Werte fühlen, der Mensch kann sowohl die biologischen wie die geistigen Werte fühlen. Das Tier kann nicht von den Gütern die an ihnen gefühlten Werte loslösen; es kann nicht die Werte unabhängig von den Gütern vergleichen und einen dem andern vorziehen; es kann nicht also die Rangordnung der Werte erfassen und sein Tun durch Wert-Vorzugsgesetze bestimmen lassen; das alles kann nur der Mensch. Genau so wie der Mensch an dem Zufällig-daseienden die Wesensgesetze erschauen kann, genau so wie der Mensch sich durch objektive Sachverhalte

Digitized by Google

Vergleichen wir nun das Verhalten kleiner Kinder mit diesen Beispielen aus dem Tierleben. Wenn ein kleines Kind Zucker heimlisch genascht hat, was verboten war, und die Mutter kommt und sieht es, haben wir hier im Kind auch nur rein biologisches Verhalten? Kann sein Blick oder seine niedergeschlagenen Augen, seine Tränen oder sein angstvolles Zurücktreten nur aus der vitalen Gefahr her eindeutig verstanden werden? Hat das Kind nicht auch zugleich seine Tat gebilligt oder mißbilligt? Fühlt es nicht zugleich, daß es die Strafe verdiene, daß die Mutter es recht oder unrecht behandelt? Ist die Strafe für es nur ein vitaler Angriff, dessen praktische Bedeutung es wohl versteht, nicht aber seinen inneren Sinn, oder versteht es auch den Sinn der Strafe (in welcher primitiven Weise auch immer)? Weiß das Kind nicht zugleich von seiner Schuld, daß es die Ursache des kommenden Unheils und der Betrübnis seiner Mutter ist, und daß es das Unheil verdiene, — also von seiner moralischen Schuld? Dies alles ist durchaus selbstverständlich für den, der mit

bestimmen lassen kann und nicht, wie das Tier, durch seine Triebe allein bestimmt wird, genau so kann er in der objektiven Wertreihe den höheren oder niedrigen vorziehen und sich durch diese Wertvorzugsgesetze bestimmen lassen, also moralisch oder unmoralisch sein. Das Tier ist in seine Welt eingeschlossen durch biologische Ketten; der Mensch kann objektiv seiner Welt gegenüber stehen, ist durch seinen Geist dem Leben transzendiert. Der Mensch ist das paradoxe Wesen, das zugleich ein vitales und ein übervitales (geistiges) Wesen ist, das zugleich eine Sackgasse der Natur wie ein Ausweg aus dieser Sackgasse ist. — Diese Theorie Schelers läßt sich in vielem mit der Theorie Buijtendijcks über den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier verbinden, obwohl der Unterschied auch nicht aus den Augen verlorengehen darf. Buijtendijck sucht soviel wie möglich alle Wesensunterschiede auf ein Prinzip zurückzuführen: die Liebe als Kraft zur Objekt-Subjekt-Spaltung, als Kraft, welche die biologischen Ketten durchbricht und aus der subjektiv-bestimmten Umwelt eine objektive Welt macht. Scheler hingegen sieht in verschiedenen Sphären den Wesensunterschied, sei es in der Wesensschau und der Erfassung der Wesensgesetze am zufällig Daseienden, sei es in der Erfassung der Wertvorzugsgesetze, sei es im Wollen, sei es im Lieben oder Hassen, sei es in der Sprache, in der Kunst, in der Religion, in der Gesellschaft, im menschlichen Werkzeuge, oder wo auch sonst, und versucht nicht, diese in irgendeinem Grundakte einheitlich zusammenzufassen, obwohl er als einheitliches Grundprinzip den Geist anerkennt. In bezug auf unsere Problemstellung paßt die Theorie Schelers sehr gut zu allem, was wir hier erörtern, und sie läßt von einer andern Seite her neues und scharfes Licht auf die Problematologie fallen.

Digitized by Google

Liebe die Kinderseele kennengelernt hat[1]. Sicher ist in dem kindlichen Verhalten oft eine rein biologische Reaktion zu sehen, oft auch biologische Faktoren mit echten Gewissensmomenten verbunden, aber man sieht doch schon sehr früh in den Kindern, daß sie, wenn auch primitiv, verstehen, worum es sich hier handelt, daß sie nicht nur die praktisch vitale Bedeutung der Strafe als Angriff, sondern ihren Sinn als Strafe für unwertvolles, ungehorsames Handeln erfassen, was dem Biologischen ganz transzendent ist. Ein kleines Mädchen, das etwas Verkehrtes getan hat und die Mutter dadurch böse macht oder betrübt, dann weggeht und irgendwo in der Einsamkeit sich ausweint und in sich einen Drang fühlt, das nie wieder zu tun, sich danach mit der Mutter versöhnt und diese Versöhnung nicht als biologische Erneuerung der gebrochenen Freundschaft, sondern als liebevolles Vergeben der schlechten Tat erlebt, — erfährt hier etwas prinzipiell anderes als jene Äffin, die dem Experimentator klagend um den Hals fiel[2].

---

1 Es ist ein Fehler der modernen Kinderpsychologie, daß sie dieser so wirklichen Seite der Kinderseele so wenig Interesse bisher gewidmet hat; die geistigen Momente (speziell die moralischen und religiösen Erlebnisse), auch in der Kinderseele, warten auf eine vertiefte Untersuchung; das Vitale, Biologische und Psychophysiologische im Kinde ist bisher auf Kosten des Überbiologischen, des Geistigen, hauptsächlich erforscht worden. 2 Wir möchten hier auf einige wichtige Punkte in der Erziehung hinweisen. Eltern können bewirken, daß die kindliche Reaktion rein vital ist (wie die Reaktionen aller Tiere, z. B. die Affen Köhlers) auf Straf-Angriffe, und das geschieht gewöhnlich, wenn die Eltern kalt, lieblos, mechanisch strafen. Wenn Eltern in Liebe strafen, empfängt diese Tat eine innerliche tiefe Wärme und hat sie einen objektiven Sinn; — die Kinder fühlen intuitiv die erzürnte oder betrübte Liebe, welche hier straft; — da Liebe Gegenliebe setzt, da in und durch die Strafe die kindliche Liebe dann kräftig und neu erwacht (so paradox dieses dem mechanisch Denkenden auch erscheinen mag), ist die kindliche Reaktion überbiologisch, ein echtes Gewissensempfinden; das Kind steht hierdurch viel höher als ein Tier, und wird, — was seine Bestimmung ist: Mensch. Kaltes, liebloses Strafen und Verzeihen seitens der Eltern, das rein mechanische Erziehen, der rein tierische „Drill", ist eine der wichtigsten Ursachen dafür, daß in späteren Jahren zwischen Kindern und Eltern eine lieblose Kluft besteht. Nichts ist gefährlicher in der Erziehung wie liebloses Strafen, nichts aber mehr charakterbildend, persönlichkeitsolidarisierend, als liebevolles Strafen, wo es notwendig ist; denn dieses ist die erste Stufe zum Ideal der charaktervollen Selbsterziehung; hierauf gründet sich zugleich eine Möglichkeit, das Gewissen, als die Magnetnadel des Charakters, so sensitiv und gut wie mög-

Digitized by Google

Man hüte sich davor, die äußerliche Parallele des Verhaltens beider als Grund dafür anzunehmen, daß zwischen beiden Erlebnissen kein Wesensunterschied besteht. Wenn man dies übersieht, kommt man zu solchen irrigen Theorien, wie sie Bain, Mill und viele andere Evolutionisten aufgestellt haben. Alexander Bain[1] behauptet, daß das Gewissen im Kinde durch äußerliche Autorität (Gebote, Verbote und Strafe) entsteht und eine innerliche Nachahmung dieser äußerlichen Autorität ist. Wäre das wahr, dann könnte man hoffen, daß auch Köhlers Affen noch einmal ein Gewissen bekommen würden. Wir leugnen nicht, daß die Strafe irgendwie indirekt das Gewissen mit-beeinflussen kann, genau so z. B. wie eine Henne ein 21 Tage bebrütetes Ei mit ihrem Schnabel aufbrechen kann, um dem Küchlein herauszuhelfen; aber wir würden nie behaupten, daß dieses Schnabelklopfen der Henne das Küchlein verursacht hat; und das behauptet Bain von der Strafe und der äußerlichen Autorität in bezug auf die Gewissensentstehung. Wenn das Kind nicht die Fähigkeit hätte, seine bösen Handlungen selbst zu mißbilligen, selbst das Böse in sich zu fühlen, dann würde auch mit lebenslangem Strafen kein Gewissen entstehen können. Die Strafe kann die Augen für den eigenen Unwert mit-eröffnen, und hiermit Gewissensbisse mit-auslösen, kann aber nie ein Gewissen ins Leben rufen. Prüfen wir Bains Argumentation näher. „Die erste Aufgabe, welche das Kind lernt als eine sittliche Person, ist Gehorsam, oder zu handeln nach dem Willen einer anderen Person." Bain irrt, wenn er das die erste Aufgabe nennt; ehe es noch „gehorchen" könnte, bewertet das Kind schon die Menschen und Dinge um sich, die Handlungen anderer, vielleicht selbst schon die eigene Handlung, wenn auch noch sehr primitiv. Wenn ein Kind unartig ist, schreit und nicht nachgeben will, hat

lich zu entwickeln. Jeder Mensch hat in sich Böses, auch das Kind. Jeder Mensch muß das Böse in sich zu überwinden suchen, wenn er als Mensch seinen Idealcharakter erreichen will. Man muß mit der Tatsache des bösen Prinzips im Menschen rechnen, besonders in der Erziehung. Dieses Prinzip macht Strafe notwendig, sei es eine durch die zürnende oder durch die betrübte Liebe gegebene; die liebevolle Strafe ist nicht nur manchmal notwendig, sondern auch sehr geeignet, das Kind zum richtigen Verhalten gegenüber seinem eigenen Bösen zu erziehen. Liebloses, mechanisches Strafen, sowie unverdiente und ungerechte Strafe kräftigen hingegen das böse Prinzip.. 1 Alexander Bain: The Emotions and the Will. 1859. Ch. XV: „The ethical Emotions or the moral Sense".

Digitized by Google

es sehr wahrscheinlich diese Haltung schon negativ bewertet; es weiß, die Verkehrtheit der Haltung, aber nachgeben will es nicht. Der zweite Fehler Bains ist, daß er „Gehorsam" gleichstellt mit „handeln nach dem Willen einer anderen Person". Wieder fällt uns hier auf, wie dieser Evolutionismus nur das Äußerliche sieht und das Innerliche gänzlich verkennt. Liegt es nicht in dem Wesen des „Gehorsams", daß es eine innerliche Tat ist, eine Liebestat[1], eine innerliche Zustimmung? Selbst wo man nicht den Wert der Befehle oder Wünsche einsieht, wird diese Innerlichkeit doch vertieft durch das echte, kindliche Vertrauen in die Eltern und Erzieher. In dem Gehorsam-Folgsamsein[2] kommt es nicht primär auf den „Willen einer andern Person an", — ein mechanisches blindes Ausführen des Befehles ist kein Gehorsam, — sondern auf die eigne, innerliche, willige Liebe; ein gehorsames Kind gehorcht gerne, ein ungehorsames Kind gehorcht ungerne, — und ungerne den Befehl oder Wunsch auszuführen, ist ebensowenig Gehorsam wie ein blindes Pflichtgefühl Liebe ist. Nicht auf das äußerliche Verhalten kommt es an, sondern auf die innerliche Bereitwilligkeit, eine der schönsten Demutshaltungen. — Diese These Bains enthält also zwei wesentliche Irrtümer; auf dieser These baut er seine weitere Theorie auf: „Die Empfindlichkeit des Kindes für Freude und Schmerz wird gebraucht, diesen Gehorsam zustande zu bringen, und eine psychische Assoziation ist schnell geformt zwischen Ungehorsam und erfaßtem Schmerz, mehr oder weniger vermehrt durch Furcht." Diese zweite Stufe seiner Theorie enthält auch große Irrtümer. Wieder sieht Bain nur das Äußerliche, wenn er durch Freude und Schmerz in die Kinderseele den Gehorsam „eingummieren" und einbrennen will; erzwingt der Schmerz nicht eher ein blindes „gehorsamloses" Gehorchen? Nicht das Schmerzempfinden im Kinde, sondern nur die Liebe der Eltern erweckt den wirklichen, innerlichen Gehorsam, wenn auch diese Liebe als betrübte Liebe oder zürnende Liebe den Ungehorsam vernichtet. Nicht auf das äußerliche Sich-beugen unter den fremden Willen kommt es an, — das ist sklavisch, — sondern auf das innerlich liebevolle, freiwillige Sich-widmen, Sich-hingeben an die

1 Wie Buijtendijck den Gehorsam feinsinnig genannt hat. Siehe Kap. 5 dieser Arbeit. 2 Eine etwas belastete Übersetzung des holländischen Begriffes: Gehoorzaamheid.

Digitized by Google

Wünsche des anderen. Der „Schmerz" erweckt gerade die entgegengesetzte Haltung. Zweitens irrt Bain, wenn er mechanisch Schmerz und Ungehorsam aneinanderklebt; diese Assoziationsthese ist schon früher eingehend widerlegt worden[1]. — „Diese Erkenntnis (daß auf den Ungehorsam Schmerz folgt) läßt in der Kinderseele eine bestimmte Furcht zurück; diese Furcht ist das Gewissen in seinem frühesten Keim." Diese dritte Stufe enthüllt uns den Grundirrtum der ganzen Theorie; nicht die Einsicht in das eigene Böse, sondern die Furcht vor Strafe ist der Gewissenskeim! Wir haben bisher in diesen drei Stufen noch keinen einzigen moralischen Faktor angetroffen, alles ist biologisch determiniert und wir stehen auf derselben Höhe wie bei den Erlebnissen der Köhlerschen Affen. Wie müssen wir uns nun diesen Sprung von dem rein Biologischen in das Überbiologische, das Moralische denken? „Während das Kind in seinen Erfahrungen der Autortität wächst, wird die Gewohnheit zu handeln und die Furcht zu sündigen, immer mehr befestigt, d. h. das Pflichtgefühl wird immer stärker." Wird ein Affe auf demselben Wege zum Pflichtgefühl erzogen werden können? Sicher nicht, — diese Verinnerlichung ist dem Tiere transzendent. Wenn das Kind es wohl kann, worauf begründet sich die Möglichkeit zu solcher Verinnerlichung? Wenn hier neue Faktoren eintreten, um diesen Sprung zu erklären, liegt die Wesensmöglichkeit des Gewissens dann nicht in den neuen, in diesen überbiologischen Faktoren? Bain sieht nicht, welchen ungeheuren Sprung in die Tiefe er hier wagt. Diesen Sprung vervollkommnet er mit weiteren Sprüngen: „Eine Liebe und Ehrfurcht gegenüber der autoritativen Persönlichkeit flößt eine neue Art Furcht ein, die Furcht, den Geliebten zu kränken." So nähert sich Bain, ausgehend von einer ganz irrigen Theorie, durch Sprünge immer mehr der tieferen Gewissensauffassung. „Wir nennen es einen höheren Rang des Gewissens, aus Liebe zu handeln, als aus Furcht." — Wir nennen nur jenes Gewissen, dieses hat mit Gewissen überhaupt nichts zu tun. — Jetzt noch seinen letzten Sprung: „Noch einen höheren Rang erlangt das Gewissen, wenn die Einsicht in den Nutzen und die Bedeutung der Verbote und die Billigung ihrer Ziele hinzukommt; dreifach zusammengestellt ist das Gewissen, und mit dreifacher Furcht sind die beabsichtigten Handlungen umzingelt." Mit diesem letzten Sprung meint

1 Siehe in Kapitel 3 Wertheimers Kritik der Assoziationsthesen.

Digitized by Google

Bain alle Gewissensphänomene erklären zu können. Er betont hier nicht die Einsicht in die „moralischen", sondern in die „Nützlichkeits"-Werte. Abgesehen hiervon, hat er recht, daß die Einsicht und die Liebe wichtige Faktoren des Gewissens sind; er irrt jedoch, wo er das Hauptgewicht auf eine Art biologischer oder sozialer Furcht legt. Das Wesen des Gewissens bleibt für ihn in all seinen Formen: Furcht vor vorausgesehener Gefahr. In dem religiös bestimmten Gewissen kommt eine Liebe und Furcht vor Gott hinzu; dieser verdankt es seine ganze Kraft. Nicht die Realität des Bösen in uns macht für ihn das Fundament des Gewissens aus, was unsere These ist, sondern nur die der Furcht. — Für uns gilt: ohne das Böse gibt es kein Gewissen; für Bain gilt: ohne Furcht gibt es kein Gewissen. Hier eröffnet sich uns ein interessantes metaphysisches Problem: inwieweit sind das Böse (kosmisch: das Übel) und die Furcht wesensverbunden; es ist bestimmt irrig zu sagen: wäre gar keine Furcht in der Welt, dann würde kein Übel, kein Böses da sein; — aber ist die entgegengesetzte These nicht wahrscheinlicher: wäre gar kein Böses und kein Übel in der Welt, dann würde keine Furcht da sein; — wodurch die Furcht metaphysisch ein Epiphänomen des objektiven Übels (biologische Furcht) und des objektiven Bösen (überbiologische Furcht) sein würde? Stimmt man dieser metaphysischen These zu, dann leuchtet es ein, daß in der hier vertretenen Gewissensauffassung dem Problem ins Herz gegriffen ist, daß Bain jedoch das Problem nur an den Haaren hin- und herzieht. Bain erhöht etwas Unwesentliches zu dem Wesen des Gewissens und seine These kann den echten Gewissensfällen nie gerecht werden. Wir sehen hier, wie er sich eine psycho-genetische Gewissensentwicklung denkt und ausgehend von irrigen Theorien immer neue Sprünge wagt, neue Faktoren in seine Theorie hineinnimmt, bis er durch die Verschmelzung (Und-Verbindung) aller Faktoren ein höchst kompliziertes „Gewissen" fabriziert hat; was alle diese Faktoren verbindet, ist nicht eine innerliche Einheit, sondern eine äußerliche Übereinstimmung ihres Ursprungs: die Furcht vor dem Unangenehmen. Da Bain nur auf diese äußerliche Seite des Gewissens blickt, bleibt ihm sein inneres Wesen verschlossen.

Nachdem wir gesehen haben, wie in der Kinderseele im Gewissenserlebnis innerlich etwas gänzlich anderes vorgeht als im tierischen sogenannten

Digitized by Google

„Schulderleben", wollen wir jetzt sehen, wie Darwin sich eine Entwicklung des Moralischen im Menschen aus tierischen Faktoren denkt.

Darwin, der Urheber der modernen Abstammungstheorie, „unterschreibt vollständig die Meinung derjenigen Schriftsteller, welche behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen Menschen und Tieren das moralische Gefühl, oder das Gewissen, weitaus der bedeutungsvollste ist. — Es wird in jenem kurzen, aber gebieterischen und so äußerst bezeichnenden Worte: ‚Soll' zusammengefaßt." Darwin [1] schätzt dieses „edelste Attribut des Menschen sehr hoch; er will aber sehen, „wie weit das Studium der niederen Tiere Licht auf eine der höchsten psychischen Fähigkeiten der Menschen werfen kann." Nun ist seine Grundthese: Jedes Tier, welches es auch sein mag, wenn es nur mit scharf ausgesprochenen sozialen Instinkten (elterliche und kindliche Zuneigung eingeschlossen) versehen ist, wird unvermeidlich ein „moralisches Gefühl" oder „Gewissen" erlangen, wenn sich seine intellektuellen Kräfte soweit, oder nahezu soweit, wie beim Menschen entwickeln. Diese These begründet er mit vier Argumenten: Denn, erstens führen diese sozialen Instinkte ein Tier dazu, Vergnügen an der Gesellschaft seiner Genossen zu haben, einen gewissen Grad von Sympathie mit ihnen zu fühlen; und zweitens, sobald die geistigen Fähigkeiten sich hoch entwickelt haben, durchziehen Bilder aller vergangenen Handlungen und Beweggründe unaufhörlich das Gehirn eines jeden Individuums, und jenes Gefühl des Unbefriedigtseins, welches die Folge irgendeines unbefriedigten Instinktes ist, wird entstehen, so oft bemerkt wird, daß der andauernde und stets gegenwärtige soziale Instinkt irgendeinem anderen, zu der Zeit stärkeren, aber weder seiner Natur nach dauernden, noch einen sehr lebhaften Eindruck zurücklassenden Instinkte nachgegeben hat; drittens, nachdem die Sprache erlangt worden ist und die Wünsche der Mitglieder derselben Gemeinschaft deutlich ausgedrückt werden können, tritt die öffentliche Meinung als Faktor hinzu — aber wie wichtig auch diese öffentliche Meinung sei, Billigung oder Mißbilligung unserer Genossen beruht auf Sympathie, welche ein wesentlicher Teil des sozialen Instinktes ist und der Grundstein des moralischen Gefühls; viertens spielt als letzter Faktor die Gewohnheit beim Individuum

1 Darwins gesammelte Werke, übersetzt von J. V. Carus. Band V: Abstammung des Menschen.

Digitized by Google

eine sehr wichtige Rolle bezüglich der Bestimmung der Handlungsweise jedes Mitgliedes[1].

Also aus sozialem Instinkte plus intellektueller Entwicklung entsteht für Darwin das Gewissen (das Gewissen oder moralische Gefühl ist für ihn nicht nur ein auf das Subjekt selbst gerichtetes Phänomen, sondern moralisches Empfinden überhaupt). Die sozialen Instinkte bieten das Material der Sympathie, den Grundstein der moralischen Gefühle, — die intellektuelle Entwicklung bietet die Möglichkeit, vergangener Handlungen und Beweggründe sich zu erinnern. Ein moralisches Wesen ist für Darwin ein Wesen, welches imstande ist, seine vergangenen und zukünftigen Handlungen miteinander zu vergleichen und sie zu billigen oder zu mißbilligen. (Die Momente der Handlungsfreiheit und Handlungsverantwortlichkeit nennt er nicht.)

Wie muß man sich nun eine solche Gewissensgenese denken? Darwin selbst erläutert uns dies an einem klaren Beispiel: — Der Wanderinstinkt ist so mächtig, daß spät im Herbst Ufer- und Hausschwalben ihre zarten Jungen verlassen und sie elendiglich in ihren Nestern umkommen lassen. — Zu den betreffenden Zeiten des Jahres nun scheinen diese Vögel den ganzen Tag lang nur die Begierde zu kennen, zu wandern. Ihre Gewohnheiten ändern sich, sie werden rastlos, lärmen und versammeln sich in Haufen. Solange der mütterliche Vogel seine Nestlinge ernährt oder über ihnen sitzt, ist der mütterliche Instinkt wahrscheinlich stärker als der Wanderinstinkt, aber derjenige, welcher der andauernde ist, erhält den Sieg, und zuletzt fliegt der Vogel in einem Augenblicke, wo seine Jungen nicht in Sicht sind, auf und davon und verläßt sie. Ist er am Ende seiner langen Reise und hat der Wanderinstinkt zu wirken aufgehört, welch schmerzliche Gewissensbisse würde der Vogel fühlen, wenn er mit großer geistiger Lebendigkeit ausgerüstet, sich dem nicht entziehen könnte, daß das Bild seiner Jungen, welche in dem rauhen Norden vor Kälte umkommen müßten, beständig durch seine Seele zöge[2].

Prüfen wir dieses Beispiel genauer, und geben zu (was sehr fraglich ist), daß die Schwalbe am Ende der Reise in ihrem neuen Milieu mit neuen Instinktreizen sich über das sie Neu-Bestimmende erheben und ihrer Kinder sich erinnern könnte, sogar so, daß sie diese vor Kälte und

1 Darwin a. a. O., S. 120 ff. 2 Desgl., S. 146 ff.

Digitized by Google

Hunger umkommend sich vorstellen könnte, dann würde sie höchstens einen Trieb fühlen, zu ihren Kindern zu fliegen, sie mit ihren Flügeln zu bedecken und zu wärmen; sicher, das Leiden der Kinder würde sie auch schmerzen, genau so wie es sie schmerzen würde, wenn sie ein Kleines aus dem Nest fallen sehen würde; aber dieses instinktive Mitfühlen, wie schmerzhaft es auch sein mag, hat mit Gewissensbissen, mit moralischer Bewertung, wenn auch in primitivster Form, überhaupt nichts zu tun. Das Schmerzgefühl der Schwalbe würde genau so auf das Leiden der Kinder gerichtet sein, gleichgültig, ob sie selbst Schuld daran hat oder nicht; und zwischen dem Mitfühlen mit den Leiden der Kinder und der moralischen Bewertung desselben besteht eine unüberbrückbare Kluft; ein gänzlich neuer Faktor ermöglicht das erst: der überbiologische Geist und die Liebe. Man kann mit dem tierischen sozialen Instinkte, mit tierischem sozialen Mitfühlen, tierischer Sympathie eine beliebig hohe tierische intellektuelle Entwicklung verbunden denken, es wird immer ein rein vitales oder biologisches Mitfühlen bleiben, und nie über sich selbst hinausgehen zu einer moralischen Bewertung. Diese äußerliche und mechanische Verknüpfung von sozialen Instinkten und intellektueller Entwicklung bleibt notwendig außerhalb der moralischen Sphäre. Der Irrtum Darwins und vieler mit ihm ist es eben, daß sie, da sie nicht untersuchen, ob zwischen Mensch und Tier auch ein Wesensunterschied besteht, da sie also das spezifisch überbiologisch Menschliche nicht erfassen, und überall zwischen Mensch und Tier nur Gradunterschiede als selbstverständlich annehmen — daß sie das Menschliche in die Tierpsyche hineinlesen müssen; wodurch sie dann das Tier als graduell verschieden vom Menschen sehen und daraus nur folgern, daß der Mensch nur graduell verschieden vom Tiere ist, — die petitio principii des einseitigen Evolutionismus[1].

Sicher hat Darwin recht, wenn er mit vielen Beispielen betont, daß sehr viele Tiere soziale Instinkte haben. Aber von hier aus, von diesen tierischen sozialen Sympathien her, gelangt man nie ohne überbiologische Faktoren zur Moralität. Denn a) wenn einer dieser Instinkte verletzt worden ist, würde er, wenn er wieder stark genug erwacht, sich um die vorige Verletzung nicht kümmern, sondern neue Befriedigung suchen. Vom Ge-

1 Siehe Kap. 8 dieser Arbeit.

Digitized by Google

fühl des Unbefriedigtseins kommt ein Tier nie zum schmerzhaften Gefühl des „Nichtbefriedigthabens". Das ist ihm immer transzendent, — aber diese Möglichkeit ist doch eine notwendige Voraussetzung, wenn es je auf diesem Wege zu moralischen Erlebnissen kommen sollte. Das Tier ist in sich eingeschlossen, und die Kluft zwischen dem Instinkte und dem Überinstinkte (Wille, Freiheit, Vernunft, Glaube, Liebe, Wesenseinsicht, moralische Bewertung usw.) kann nie durch graduelle Entwicklung überbrückt werden.

b) Es ist überhaupt fraglich, ob Tiere Sympathie haben und inwiefern. Das Wort Sympathie ist sehr vieldeutig, wie Scheler[1] gezeigt hat; diese Vieldeutigkeit hat zu großen Verwirrungen geführt in verschiedenen Theorien, z. B. von Darwin, Spencer, Bain usw. So ist auch der Grundstein von Darwins Theorien des Gewissens: die Sympathie. Die Sympathie kann nun bedeuten: a) „Miteinanderfühlen", b) „Mitfühlen", c) „Gefühlsansteckung", d) „Einsfühlen", e) „Nachfühlen". Nun vermischen diese Evolutionisten meistens „Mitfühlen" mit „Gefühlsansteckung" und „Einsfühlen". Da die Tiere zweifellos Gefühlsansteckung und Einsfühlung haben, da es aber sehr fraglich wird, ob sie reines Mitfühlen, echte Sympathie haben, darf man nicht in diesem Sinne ohne weiteres von Sympathie bei Tieren reden. „Lust zu haben an der Gesellschaft seiner Genossen und also einen gewissen Grad von Sympathie mit ihnen zu fühlen" hat mit echter Sympathie nicht das mindeste zu tun, es kann entweder Ansteckungsgefühl sein, wie in einer lustigen Kneipe die Lust ansteckend wirkt, aber keine echte Sympathie ist, oder es kann Einsfühlung mit der Herde usw. sein, was auch mit echter Sympathie nichts zu tun hat. Das Aufheulen der Köhlerschen Affen, wenn einer von ihnen geschlagen wird, ist auch eindeutig als Ansteckungsgefühl oder Einsfühlung zu verstehen, in keiner Hinsicht als echtes Mitfühlen. Auch das instinktive Mitfühlen der Mutterschwalbe mit dem Leiden ihres Kindes ist durchaus eindeutig als Einsfühlung zu verstehen. Echte Sympathie ist überbiologisch wie der Geist und die Liebe im Menschen und kann dem Tiere nicht zugeschrieben werden. Darwin liest also einen typisch nur menschlichen Akt, das Mitfühlen, in die Tierseele hinein und will hierdurch die Entstehung des Gewissens erklären. Insofern er das tierische Mitfühlen als Epiphänomen

1 Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923, Kap. I—III, VI—VIII.

Digitized by Google

der Gesellschaft ansieht, irrt er auch, da es zum mindesten gerade die Voraussetzung der Gesellschaft ist, wie Scheler gezeigt hat[1]. Überdies ist es irrig, selbst aus den echten Sympathien Gewissenserlebnisse genetisch ableiten zu wollen, wie der folgende Paragraph zeigen wird.

c) Eine Sympathieethik, wie Scheler zu Recht betont[2], kann niemals den Tatsachen des sittlichen Lebens gerecht werden, da sie immer voraussetzt, was sie ableiten will; denn die Sympathie mit dem Bösen ist beispielsweise nicht wertvoll, — und übrigens ist das bloße Mitfühlen blind für den Wert seines Erlebens; da nicht jede ethische Beurteilung durch das Mitgefühl hindurch geht, — denn in der ethischen Selbstbeurteilung, z. B. insbesondere im bösen Gewissen, auch in der ethischen Fremdbewertung, ist kein Mitfühlen vorhanden.

Die zwei anderen Stufen oder Faktoren, welche Darwin in der Entwicklung des Amoralischen zum Moralischen sieht, die öffentliche Meinung und Gewohnheit, können wir sicher außer acht lassen, da diese nichts Prinzipielles hinzufügen und von empirischer, nicht von wesentlicher Bedeutung für die Gewissensgenese sind.

Es ist Darwin keineswegs gelungen, mit seiner psychischen Alchimie aus dem tierischen Erlebnisse irgendwie ein Gewissenserlebnis hervorzuzaubern. Ein anderer berühmter Gewissensalchimist hat nun das Wort. „Das Gewissen bleibt", gleich Lohengrin, „nur solange bei uns, als wir nicht fragen, woher es stammt; es verläßt uns, wenn wir diese Frage stellen", sagt Paul Rée[3] und er stellt in seiner „Entstehung des Gewissens" diese Frage mit dem Erfolg, daß für ihn tatsächlich das Gewissen verschwindet in den Nebeln seiner einseitig evolutionistisch eingestellten Phantasie. Das Gewissen entsteht nicht schon vom Tierreich her, darin irrt Darwin, es ist rein sozial entstanden. Das Gewissen entsteht 1. aus der Strafe; 2. aus der Strafsanktion durch die Gottheit; 3. aus den moralischen Geboten und Verboten. — Die Strafe entsteht aus der Rache; die Rache entspringt aus einem Inferioritätsgefühl: „Der Verletzer hat an seinem Opfer ein Plus von Macht bewiesen. Den Verletzten wurmt das ihm aufgezwungene Gefühl der Inferiorität"; um dieses Gefühl los-

1 Scheler: desgl. 2 Scheler: Sympathiegefühle, Kap. I. 3 Paul Rée: Entstehung des Gewissens, 1885, S. 230.

Digitized by Google

zuwerden, verletzt er wieder; er will sich nicht unterjochen lassen: Lohengrin ist verschwunden, und Paul Rée hat seine Absicht erreicht.

Es ist eine beliebte Theorie, das Gewissen aus der Rache herzuleiten. Rées Ansicht, die Rache aus dem Inferioritätsgefühl allein abzuleiten[1], ist insofern irrig, als der wirklich Inferiore, wie der Sklave, der Schwächling, nie ein Rachegefühl hat. Zur Rache gehört neben der momentanen Ohnmacht eine Art Gleichstellung des Verletzten mit dem Verletzer[2]; und neben dieser Gleichstellung wiederum ein Vergeltungsbewußtsein: dies für das. Nicht aus dem Gefühle, sich nicht unterjochen lassen zu wollen, entspringt die Rache, wie Rée meint, sondern aus dem positiven Gefühle des Unrechtleidens. Darum irrt Rée, wenn er die Süßigkeit der Rache als etwas Negatives, nämlich Aufhebung des Schmerzgefühles, der Inferiorität ansieht, weil ihre Süßigkeit in dem positiven Gefühl des Vergeltens liegt. Wie Rées Versuch mißlungen ist, die Rache evolutionistisch zu erklären, so irrt er auch, wenn er von der Rache aus zum Gewissen zu gelangen denkt. Diese psychische Alchimie denkt er sich wie folgt: „Das Absterben der blutigen Rache[3] beginnt mit ihrer friedlichen Beilegung durch Geld. Die Habsucht des Geschädigten ist eines der stärksten Motive dieses Umschwungs. Dieser Abkauf der Rache wird durch die Gemeinde, den Staat begünstigt. Die Seele dieser Entwicklung ist das Verlangen nach Frieden, erzeugt durch Hunger und äußere Gefahr. Der Hunger treibt zur Bebauung des Ackers und zu anderen Gewerben[4]". Das setzt voraus, daß Verletzungen friedlich beigelegt werden. Hier kommt hinzu, daß der Staat sich bemüht, den Verletzer und den Geschädigten zu versöhnen, und nun muß der Verletzte einen Teil der Abkaufsumme dem Staat geben. Dieses Friedensgeld, welches der Staat für seine Vermittlung erhält, ist der Vorläufer der Strafe. An die Stelle des Verletzten tritt immer mehr der Staat, der Friede vermehren und Rache vermindern will. Wird die Macht des Staates größer, dann will er nicht mehr nur versöhnen, sondern die Rache verbieten und den Täter strafen um des Friedens willen[5]. So geht in der Strafe die Rache unter und die Strafe verdankt ihr Dasein dem Nutzen. Der Staat gebietet und verbietet, der Mensch nennt allmählich das Schädliche böse, das Vorteilhafte gut, und

1 Rée, a. a. O., S. 40 ff. 2 Scheler: Umsturz der Werte I, S. 58. 3 Rée: a. a. O., S. 53 ff. 4 Rée: a. a. O., S. 87 ff. 5 Rée: a. a. O., S. 95 ff. und 123 ff.

Digitized by Google

dadurch, daß der Mensch seinen selbst gemachten Göttern seine Eigenschaften und irdischen Urteile über Gut und Böse zuschreibt, kommen diese Urteile verstärkt vom Himmel zurück; — erst bilden sich Schätzungen auf der Erde, diese machen dann eine Himmelfahrt und kommen aus dem Kabinett der göttlichen Weltbeherrscher ratifiziert, sanktioniert und geheiligt zurück und sind jetzt achtunggebietender und wirksamer als zuvor[1]. Diese göttliche Sanktionierung genügt aber noch nicht. Nun kommen die Moralisten hinzu und ergänzen, auch mit göttlicher Hülfe, die staatlichen Verbote und Gebote durch moralische Gebote und Verbote. So empfehlen die Moralisten Selbstbeglückung, Selbsterlösung usw. Diese moralischen Gebote, Verbote und Urteile sind parteiisch, beeinflussen die Worte und Sachverhalte, worüber ein Urteil ausgesagt wird, mit lobenden oder tadelnden Nebenbedeutungen, und in der Erziehung verschmelzen in dem Kinde der sachliche Wortinhalt und dessen lobende oder tadelnde Nebenbedeutung nahtlos zusammen; der Mensch meint nun, seine sittlichen Urteile seien selbstverständlich, da er von ihrer Entstehung nichts weiß; in Wahrheit haben diese sittlichen Urteile, sein Gewissen, eine ganz lange Entwicklung durchgemacht: 1. Indirekt von den Inferioritätsgefühlen zur Rache und zur Strafe und von hier aus direkt durch die staatlichen Verbote und Gebote hindurch, 2. von da bis in den Himmel und wieder zurück auf die Erde, 3. da sie durch Moralisten erwirkt und ergänzt sind, bis in das moralische Bewußtsein seiner Erzieher und hierdurch bis zu ihm selbst. So erscheint uns Mord „an sich" tadelnswert, weil wir nicht erfahren haben, weshalb er ursprünglich getadelt worden ist; Mord ist nicht „an sich" böse, sondern bloß schädlich; Handlungen sind böse, bedeutet nur: ein Bewußtsein in mir verdammt sie. Das Gewissen ist ein Bewußtsein, welches die eine Handlung für löblich, die andere für tadelnswert erklärt.

Sehr künstlich hat Rée diese Theorie zusammenphantasiert. Wir wollen nicht jedes Stadium dieser phylogenetischen Gewissensentwicklung widerlegen, da seine Gekünsteltheit so klar einleuchtet, da wir die Strafe-Gewissenstheorie schon in Bains psychogenetischer Theorie kritisiert haben, und da wir die Rache-Gewissenstheorie bei Nietzsche wieder antreffen. Diese Theorie führen wir nur an als Beispiel eines radikalen einseitigen Evolutionismus, welcher jedes Gewissenselement als historisch psycho-

1 Rée: a. a. O., S. 134 ff.

Digitized by Google

logisch entstanden erklären will, und es alchimistisch aus amoralischen Faktoren zusammenkleistert und zusammenflickt.

Die Réesche psycho-genetische Entwicklung des Gewissens, wonach die Kinder von ihren Erziehern Worte wie Raub, Mord, Wohlwollen, nicht nur sachlich übernehmen, sondern auch ihre tadelnde oder lobende Nebenbedeutung, woraus sich dann das Gewissen entwickelt, legt einerseits diesen Tatsachen zu große Wichtigkeit bei[1], und verkennt andererseits die ursprünglichste Einsicht und Überzeugung des Kindes, weil doch nicht alles, was das Kind hat, aus traditioneller Übernahme besteht; ja das Kind kann vielfach im Gegensatz zu den traditionellen Einflößungen seine eigenen moralischen Urteile entwickeln, und ohne dieses Moment der Einsicht, der eigenen Zustimmung, werden solche moralischen Urteile nie sich so im Menschen festsetzen können. Das echte Gewissen entsteht aus diesen neu hinzugekommenen Faktoren, nämlich der Einsicht. Daß die einfache Gleichstellung von nützlich und gut, und von schädlich und böse, irrig ist, zeigt sich schon daraus, daß vieles, was nützlich ist, böse, vieles, was schädlich ist, gut sein kann; es sind zwei Wertreihen, die einander kreuzen.

Nietzsche leitet das Gewissen aus einem zurückgewandten Instinkt, einem Willen zur Selbstmißhandlung, man könnte sagen, aus einer Selbstrache, her. Zu Recht zeigt Scheler, daß der Racheimpuls gegen sich selbst genau so ursprünglich ist wie der Racheimpuls gegen andere[2], daß es infolgedessen gar nicht aus einem zurückgewandten Instinkt entstanden zu sein braucht. Aber daß aus einem dieser beiden Impulse das Gewissen entstanden sein soll, ist eine irrige Theorie, da wir gesehen haben, daß das Rachemoment durchaus unwesentlich für das echte Gewissen ist, und daß es, wenn es auftreten sollte, nie in dem primären bösen Gewissen zur Erscheinung kommt, sondern nur in dem sekundären bösen Gewissen, daß dieser Racheimpuls hier als solcher nicht zum Gewissen gerechnet werden kann, wenn er nicht in dem Schulderlebnis des primären bösen Gewissens fundiert ist. Sowohl die Rache, wie das sekundäre böse Gewissen, will eine Art „Sühnung" in eigene Hände nehmen, bei jenem ist es unwesentlich, warum und wofür Sühne gefordert wird, — jedes Unwertverhalten ist sühnbar, nicht nur das moralische, — bei diesem aber gilt die „Sühnung"

1 Vgl. Elsenhans: a. a. O., S. 225. 2 Scheler: Vom Ewigen im Menschen, I, S. 35.

Digitized by Google

nur der moralischen Schuld, der eigenen Bosheit. Das primäre böse Gewissen will nicht von sich aus „sühnen", sondern will von seinem Richter her „gesühnt" werden; hier haben wir eine gänzlich entgegengestellte Haltung, — wir stehen ja auf der Seite dessen[1], an dem die „Rache", die „Strafe" vollzogen werden soll, und der dies voll anerkennt und vor den Richter sich gestellt fühlt, und nicht auf der Seite dessen, der „rächen" oder „strafen" will. Eine Entwicklung des Racheimpulses zu dem Erleben dessen, an dem die Rache vollzogen werden soll, ist unmöglich, denn hier ist ein Sprung vom einen zum andern vorhanden; eine Kluft trennt beide, da sie ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, nicht auseinander hervorgehen können, und in zwei gänzlich verschiedenen Typen erscheinen: in dem „Rächer" und in seinem „Opfer", oder im „Strafenden" und im „Gestraften", die zwei gänzlich entgegengesetzte Haltungen haben. Man sieht wohl, daß eine Rache nach außen umschlägt in eine Rache nach innen, auch wohl (wie im primären und sekundären bösen Gewissen), daß das Erleben der Schuld, der Strafe, der Vergeltung, in ein sich selbst Mit-strafen, Mit-vergelten, Mit-peinigen umschlägt, man sieht aber nie, daß ein Rachegefühl, dieses herrische Machtgefühl des Rächers, umschlägt in das Erlebnis des Opfers, des Schwächlings, in das Gefühl dessen, an dem die Rache vollzogen wird. Hiermit fällt die ganze Rachetheorie des Gewissens sowohl phylogenetisch wie psychogenetisch. Der Racheimpuls des sekundären, bösen Gewissens ist eine Folge des Erlebens des primären bösen Gewissens. Wenn jenes nicht in diesem fundiert ist, ist es überhaupt keine Gewissenserscheinung. Das ist der Fehler Nietzsches, daß er im Gewissen nur diese Selbst-rache-form sieht und das primäre böse Gewissen überhaupt nicht kennt. Unter dem Namen des „Gewissens" untersucht er ein Phänomen, das an und für sich kein echtes „Gewissen" ist; oder besser, er sieht in das Gewissensphänomen etwas hinein, was eigentlich ganz außerhalb des Gewissens liegt, und verkennt den eigentlichen Wesenskern des echten Gewissens, nämlich das Erleben des Personalbösen. Da er überhaupt das Böse im Menschen qua

1 Leider wird „sich rächen" nur intransitiv gebraucht; es geht nicht an, diesen Ausdruck aus der aktiven Form in die passive umzusetzen, z.B.: „auf der Seite dessen, der ‚gerächt', ‚gestraft' werden soll". Deshalb müssen wir eine etwas plumpe Umschreibung machen.

Digitized by Google

Böses nicht anerkennt, bleibt ihm dieser Sinngehalt des Gewissens notwendig verschlossen.

Spencer[1] hat den Darwinschen Entwicklungsgedanken in selbständigerer Form nicht nur auf die Biologie, sondern auch auf die Ethik und Soziologie (die Geisteswissenschaften im allgemeinen) angewandt. Auch das Gewissen ist nach ihm entwickelt. Er setzt moralisches Bewußtsein dem Gewissen gleich. Der wesentliche Zug des moralischen Bewußtseins ist nach ihm, daß ein oder mehrere Gefühle eine Kontrolle ausüben über ein oder mehrere andere Gefühle [2]. Nicht aber ist jede Gefühlskontrolle moralisch; Beschränkungen aus Furcht vor dem sichtbaren Herrscher (gesetzliche Strafe), vor dem unsichtbaren Herrscher (göttliche Rache) und vor der Gesellschaft (öffentliche Verurteilung) im ganzen sind nicht moralisch. Hier werden die einfacheren und weniger idealen Gefühle mit Bewußtsein von den komplizierteren und idealeren Gefühlen beherrscht[3], wie es auch im Gewissen der Fall ist. Aber diese genannte Kontrolle ist eine vorbereitende Kontrolle, woraus die sittliche Kontrolle sich entwickelt: jene sieht noch auf die äußerlichen, zufälligen, nebensächlichen und nicht naturnotwendigen Folgen, diese aber beachtet die innerliche, die naturgemäße Folge der Handlung. Im Falle eines Mordes sieht jene auf die gesetzliche Strafe, nämlich aufgehangen zu werden, oder auf die spätere Peinigung in der Hölle, oder auf den Haß der Mitmenschen, diese aber sieht die Todesangst des Opfers, die Vernichtung seines Glückes, das Leiden seiner Angehörigen; im Falle eines Diebstahls sieht jene auf die Gefängnisstrafe, den göttlichen Zorn, die soziale Schande, diese aber auf den Schaden des Bestohlenen; wo jemand einem anderen in Schwierigkeiten hilft, sieht jene die Belohnung jetzt oder später, diese aber sieht den verbesserten Zustand des Unglücklichen. Auf diese Weise zeigt Spencer mit noch anderen Beispielen, daß die moralischen Handlungen sich nur auf die inneren Folgen, nicht moralischen Handlungen sich auf die äußeren Folgen der Handlung beziehen; aus diesen sind jene entwickelt. Das konnte ja auch nicht anders sein,

1 Spencer: Data of Ethics, 1907, London, besonders Kapitel I—VIII. Collins-Carus: Epitome der synthetischen Philosophie Herbert Spencers, Leipzig 1900, V. Teil: Prinzipien der Ethik. R. A. P. Rogers: A short history of Ethics, Greek and Modern, 1913, Chapter VIII. Elsenhans: a. a. O., S. 226 ff. 2 Spencer: Data of Ethics. S. 98 ff. 3 Collins-Carus: S. 602 ff.

Digitized by Google

sagt Spencer — nur in einer festen dauerhaften Gemeinschaft, welche durch die politische und religiöse und soziale Beschränkung und den Zwang ihre Stabilität gewonnen hat, ist es möglich, daß nicht mehr die schlimmen äußeren Folgen der verbotenen und die guten äußeren Folgen der gebotenen Handlungen, sondern ihre inneren Folgen moralische Ab- und Zuneigung gewinnen konnten. So haben die moralischen Gefühle ihre Entwicklung zum Teil der äußerlichen Autorität zu verdanken.

Aber diese allgemeine Kontrolle der hohen Gefühle über die niedrigen hat eine eigene Entwicklung durchgemacht. Ehe wir kurz diese Entwicklung verfolgen, wollen wir den Spencerschen Sprung von der allgemeinen Gefühlskontrolle zur moralischen Kontrolle näher betrachten. Spencer hat einen offenen Blick für das Wesen des Moralischen; das zeigt er, wo er das Moralische auf die inneren Folgen einer Handlung, das Amoralische auf die äußeren Folgen einer Handlung beschränkt. Er hat vollkommen recht, wenn er die biologische Furcht vor den äußerlichen Folgen eines Mordes z. B. nicht moralisch nennt, wohl aber die Furcht vor dem Leiden des Opfers und seiner Angehörigen. Spencer irrt aber, wenn er diese aus jener sich entwickeln läßt; er macht einen Sprung, welcher nicht mit der graduellen Entwicklung von dem einen zum andern in Einklang zu bringen ist; — es ist derselbe Sprung wie der Bains von der äußerlichen Autorität zur innerlichen. Die allgemeine Gefühlskontrolle für die äußerlichen Folgen der Handlung bedarf um zur moralischen Gefühlskontrolle für die innerlichen Folgen der Handlung zu gelangen einer neuen Einsicht eben in diese innerlichen Folgen der Handlung, und diese neue Einsicht ist erst moralisch. Überdies ist diese neue Einsicht im Menschen genau so ursprünglich (wenn nicht noch ursprünglicher) gegeben wie das Wissen um die äußerlichen Folgen der Handlung; und nicht nur ist es irrig, daß dieses in jenem sich entwickelt, oder daß jenes ohne dieses nicht hätte sein können, sondern beide können nebeneinander bestehen und miteinander in Widerstreit geraten. Zu Recht betont Elsenhans [1], daß diese nicht, jene wohl unbedingt Berücksichtigung fordern; ja, daß nicht die innerliche Autorität in der Staatsautorität, sondern umgekehrt die Staatsautorität in der innerlichen Autorität (Zustimmung) ihre Stütze hat. Die Autorität der Sittengesetze steht tatsächlich höher als die Staatsautorität. —

1 Elsenhans: a. a. O., S. 226 ff.

Digitized by Google

Man kann die äußerlichen Folgen der Tat auf sich nehmen, um die innerlichen Folgen zu meiden, wenn beide in Widerspruch stehen. Es ist nicht wahr, daß äußere Bedingungen (Stabilität durch staatliche Gesetze usw.) die Entwicklung des moralischen Bewußtseins erst ermöglichen müssen, denn z. B. noch vor aller äußerlichen Staatsautorität ist schon das Verhältnis von Eltern und Kindern gegeben und damit eine Einsicht der Eltern in das Leiden ihrer Kinder, wenn sie diese irgendwie unrecht behandeln; die Eltern können, um liebevoll das Leiden der Kinder (die inneren Folgen ihrer Handlung) aufzuheben, diese Handlungen meiden; aus Mitleid Leidenden zu helfen, sei dieses Leid Folge ihrer Handlungen oder nicht, ist viel primärer gegeben als äußerliche staatliche Autorität; diese kommt erst durch Erfahrung als Folge der Handlung, jene kann unmittelbar kommen, ohne daß solche Erfahrungen früher notwendig waren. Dieser wunde Punkt der Spencerschen Entwicklungslehre des Gewissens ruht auf dem Irrtum, daß er alles aus der Erfahrung-Folge-Theorie ableiten will, wo vieles unmittelbar, ohne vorhergehende Erfahrungen, entstehen kann: So befindet sich in der Entwicklung von der allgemeinen Gefühlskontrolle zur moralischen Kontrolle eine Lücke, welche unzudeckbar ist.

Interessant ist Spencers Ansicht über die Pflicht. Die Pflicht ist ein abstraktes Gefühl und ist entstanden, wie alle abstrakten Ideen im allgemeinen entstehen. Sie stammt von der äußerlichen Autorität her und enthält in sich das Moment des Zwanges, das von dem politischen, religiösen und sozialen Zwang zu dem innerlichen Zwang übergegangen ist. Das Pflichtbewußtsein ist eine vorübergehende Erscheinung und wird allmählich schwinden in dem Maße, wie die „Versittlichung" (Moralisation) zunimmt; denn das Beharren, immer die Pflicht zu tun, macht es zum Schlusse zu einer Freude, wodurch das Moment des Zwanges verschwindet und die Pflicht, ohne Pflichtgefühl, aber aus Freude getan wird. Abgesehen von einigen irrigen Punkten in Spencers Entwicklungstheorie der Pflicht sehen wir, wie Spencers konkreter Blick und Realitätssinn ihn hier zu denselben Einsichten leitet, welche Scheler phänomenologisch von der Pflicht gewonnen hat[1]. Das höchste sittliche Handeln

1 Siehe Kap. 5 dieser Arbeit.

Digitized by Google

geschieht nie aus Pflichtbewußtsein, sondern aus Einsicht und Liebe, oder mit Spencer: aus Freude und Lust.

Spencer sieht die gegenwärtige Entwicklung des Gewissens als Resultat einer langen Entwicklung des Menschengeschlechtes, welche aus ihren Nützlichkeitserfahrungen entstanden ist; diese moralischen Anschauungen und Gefühle sind aber vererbbar (da Spencer annimmt, daß auch erworbene Eigenschaften vererbbar sind) und können in einem Individuum unabhängig von den Erwägungen über das Nützliche der Handlungen ihm das Handeln vorschreiben. So ist das Gewissen eine vererbte Gewohnheit des Menschengeschlechtes[1]. Daß die moralische Anlage vererbbar ist, hat Spencer zu Recht erkannt; daß sie aber eine aus Erfahrung entstandene Gewohnheit ist, ist sein Irrtum. Mit dem Menschen als solchen müssen wir die moralische Anlage, Einsicht und Liebe setzen; sie ist nicht „erworben", und wir müssen sie dem Tiere gänzlich absprechen. Hier besteht eine unüberbrückbare Kluft, ein Wesensunterschied[2].

Die Entwicklung von der allgemeinen Gefühlskontrolle (welche ein Hund aufzeigt, der das Verbotene tun will und die Strafe fürchtet, sich also „beherrscht" und es nicht tut) bis zur moralischen Gefühlskontrolle (welche die gewollte schlechte Handlung nicht tut ihrer inneren Folgen wegen), welche als erworbene moralische Gewohnheit (Erkenntnis und Gefühle) vererbbar ist, sieht Spencer auf dem Hintergrunde der folgenden Gesamtentwicklung:

Das Ziel der uns durch die Natur gegebenen Entwicklung ist: Leben, — das Leben des Individuums, wie das der Gemeinschaft. Spencer bestimmt das Leben als kontinuierliche Anpassung innerlicher Verhältnisse an äußerliche[3]. Das Leben äußert sich im Handeln (Condukt), welches immer weiter sich entwickelt, da die Ziele des Handelns immer zahlreicher und verschiedener werden, wodurch das Leben in der Breite, in der Intensität und in der Länge zunimmt. In drei Richtungen entwickelt sich das Handeln, als selbsterhaltendes, arterhaltendes und universales Handeln[4]. Die Ethik hat es nun mit einem Teil des Handelns überhaupt zu tun, und da der Teil ohne das Ganze nicht verständlich ist, muß das Handeln überhaupt (und insbesondere jenes des Menschenge-

1 Siehe Fußnote Seite 250 u. Spencer: a. a. O., S. 84 ff. 2 Siehe Kap. 8 u. 9 dieser Arbeit. 3 Rogers: a. a. O., S. 261. Siehe Fußnote 1, S. 249. 4 Siehe Fußnote 1, S. 249.

Digitized by Google

schlechtes) genetisch betrachtet werden. Handlungen sind immer an Zwecke angepaßt (absichtlose Tätigkeit ist kein Handeln). Gut sind die Handlungen, welche das Leben des Individuums, der Art und der Societät fördern, — schlecht die, welche es hemmen. Das sittliche Ziel ist Lust am Leben und Lust an lebensfördernder Handlung. Die besten Handlungen, die am meisten angepaßten Handlungen und die höchste Freude am Leben verschaffenden Handlungen sind also identisch. Die Entwicklung des Handelns kann nun von vier Gesichtspunkten aus gesehen werden: a) Physisch entwickelt sich das Handeln von unbestimmten und unzusammenhängenden zu den bestimmten und zusammenhängenden Handlungen (sittliches Handeln folgt festgelegten Prinzipien, unsittliche oder gleichgültige Handlungen sind schwankend und unbeständig; das vollkommenste Gleichgewicht des Handelns wird im sittlichen Leben erreicht). b) Der biologische Gesichtspunkt ist nicht formell wie der physische, sondern sieht das Handeln in bezug auf sein natürliches Ziel. Die immer vollkommenere Ausgleichung der Funktionen, welche immer besser sich anpassen, immer vollkommener das Leben erhalten und darstellen, bis zur vollkommensten Anpassung in der sittlichen Handlung, das ist hier der Entwicklungsgang. c) Psychologisch entwickelt sich das Handeln von der einfacheren zur komplizierteren Natur, d. h. die Handlungen werden immer weniger von augenblicklichen Gefühlen sich leiten lassen und immer mehr von Gefühlen, welche komplizierterer und ideellerer Natur sind und nicht bloß augenblickliches, sondern dauerndes Glück versprechen, sich bestimmen lassen. Die sittliche, religiöse und soziale Kontrolle hilft und fördert diesen Entwicklungsgang. Das höchste moralische Handeln sieht auf die inneren Folgen seiner Tätigkeit und will dauerndes Glück und höchste, lebenserhaltende Bestimmungen erreichen. d) Soziolgisch entwickelt sich das Handeln dahin, immer mehr das vollkommene Leben jedes Individuums mit dem vollkommenen Leben aller Menschen zu vereinigen und den Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft zu überbrücken. Das Leben aller Menschen soll das höchst Mögliche sein, sowohl in der Länge, in der Intensität, wie in der Breite. Die Evolution löst den Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft auf, dadurch, daß sie allmählich den Gegensatz von dem individual Guten und dem sozial Guten aufhebt. Die höchste Entwicklung ist nicht erreichbar, bis das

Digitized by Google

spontane und uneigennützige Wohlwollen mit Gerechtigkeit verbunden wird. Die natürliche Quelle beider ist die Sympathie, die sich immer vermehrt durch „the survival of the fittest". Die Natur stellt als Ziel das Leben, der Mensch stellt als moralisches Ziel die dauernde Glückseligkeit, und beide müssen sich zur harmonischen Verbindung entwickeln.

Diesen ganzen Entwicklungsgang des Gewissens können wir teilweise mit Rogers[1] kurz und kräftig in folgenden Thesen kritisieren: a) Die am besten angepaßten Handlungen, die höchstentwickelten Handlungen, die am dauerndsten freudebringenden Handlungen, und die Handlungen derer, welche am meisten geeignet sind, die anderen zu überleben (d. h. welche in dem Prinzip: „the survival of the fittest" zusammengefaßt werden), sind nicht notwendig die sittlich höchsten Handlungen. b) Moralische Urteile, moralische Einsichten sind frei und nicht so mechanisch, wie Spencer es in seiner Entwicklungstheorie und Vererbungslehre darstellt. c) Die Vermischung naturalistischer Lebensziele (Selbst- und Arterhaltung) mit sittlichen höchsten Zielen, das monistische Zusammenschmelzen von Leben (Natur) und Sittlichkeit (Geist), führt zur Verwirrung, wodurch Spencer den Sprung vom Amoralischen zum Moralischen nicht sieht, wie wir gezeigt haben an seinem Sprung von der allgemeinen Gefühlskontrolle zur sittlichen Gefühlskontrolle. d) Er vertritt sowohl ethischen Hedonismus wie Utilitarismus, welche schwer zu vereinigen sind, und deren Verbindung auch zur Verwirrung führt.

So ruht Spencers Gewissenslehre auf richtigen Einsichten, verbunden mit Irrtümern, die Folge seines evolutionistischen Blickes sind, wodurch er die Wesensvielheit und Wesensunterschiede der Dinge, Phänomene und Prozesse verkennt und sie in der Genese zu vereinheitlichen sucht.

1 Rogers: a. a. O., S. 261 ff.

Digitized by Google

ABSCHNITT D

Die Geltbarkeit des Gewissens

KAPITEL 10

Die Geltbarkeit[1], Fehlbarkeit, Vertraubarkeit und Erziehbarkeit des Gewissens

Bei den Untersuchungen über das Wesen des echten Gewissens haben wir gesehen, daß das objektive Phänomen selbst eine eigene Absolutheit, eine unbezweifelbare Vertraubarkeit, eine objektive Unparteilichkeit, eine absolute Unfehlbarkeit, eine letzte Wahrheit und höchste Instanz als sein Wesen bekundete.

Bei der Untersuchung der Entwicklung des Gewissens fanden wir, daß in jedem Gewissensphänomen viele relative Faktoren enthalten sind, welche die Unfehlbarkeit und Vertraubarkeit des Phänomens sehr beeinträchtigen und gefährden.

Das Wesen des Phänomens bekundet seine absolute Geltbarkeit, die empirische Entwicklung des Phänomens hingegen deckt eine äußerste Fraglichkeit dieser absoluten Geltbarkeit auf.

Hier taucht ein Widerspruch auf, welchen jede Gewissenstheorie auf eine eigene Weise zu lösen sucht. Gilt der Absolutismus oder der Relativismus des Gewissens, oder beide und in welcher Synthese?

Die einseitigen Evolutionisten und Empiristen lösen den Widerspruch, indem sie den Absolutismus leugnen, zu einem Schein oder einer Subjektivität und Einbildung, herabsetzen. Auch viele Intellektualisten, welche übrigens keine einseitigen Evolutionisten sind, beharren auf der Fehlbarkeit des Gewissens.

---

1 Wir ziehen das Wort „geltbar" dem Worte „gültig" vor, da „geltbar" bedeutet: „das was gelten kann", und „gültig": „das was gilt". Nicht die Tatsache, sondern die Möglichkeit und Grenzen des „Geltens" wollen wir prüfen.

Digitized by Google

Andere einseitige Theorien, welche in dem Gewissen ein göttliches Orakel erblicken, leugnen wieder die Gewissensrelativität und beharren auf dem Absolutismus. Das Gewissen fehlt nie. Man täuscht sich nur hierin, ob es das Gewissen war, welches gesprochen hat, oder ein anderes Phänomen in uns.

Viele Denker wieder suchen eine Synthese dieser Gegensätze im Gewissen und schneiden entweder das Phänomen in zwei Stücke (wie z. B. die Synteresis und ihre Anwendung: die Conscientia), von denen der eine absolut unfehlbar und der andere relativ unfehlbar sei, — aber dadurch, daß der eine dieser Teile das Gewissen als solches sein soll, der andere Teil nicht, wiederholt sich in dem echten Gewissensteil das Problem, wie in ihm das Relative (bzw. das Absolute) sich verhält zu dem Absoluten (bzw. zu dem Relativen) in dem anderen Teil, und ob die Bevorzugung eines der Teile als Gewissen als solches nicht beiden Teilen unrecht tut — oder sie suchen die Einheit zu wahren und zugleich in dieser Einheit eine einträgliche Synthese dieser Gegensätze zu konstruieren.

Ohne auf solche Theorien einzugehen, wollen wir unsere eigenen Thesen über diese Probleme aufstellen.

Wir haben also das echte Gewissen definiert: a) als die reelle innere Kundwerdung des personal Bösen (sei es als verwirklicht, als zur Verwirklichung drängend oder als prinzipiell möglich, aber verneint).

Einen weiteren Gewissensbegriff haben wir (nach Scheler) konstruiert: b) als Niederschlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung sprießenden) Einsicht in das Gute (und Kenntnis des Guten) sofern es „das Gute für mich" ist.

Nun sind unsere Thesen: a) das „echte Gewissen" (im Sinne von a) ist absolut vertraubar und unfehlbar; b) das Gewissen (im Sinne von b) ist relativ vertraubar und fehlbar.

a) Wir müssen versuchen, genau festzustellen, was das Gewissen aussagt, wenn es sich regt, was es mit seinen Regungen besagen will; denn von der richtigen Problemstellung hängt die Apologie der Gewissensunfehlbarkeit ab.

Das echte Gewissen sagt nicht über das Gute, sondern nur über das Böse etwas aus, wie schon aus unserer Definition hervorgeht, und was wir früher eingehend untersucht haben. Hiermit wird seine Fehlbarkeit

Digitized by Google

schon sehr beträchtlich vermindert. Denn „das Böse" tritt gewöhnlich viel ausgeprägter und deutlicher hervor, genau so wie „das Kranke", weil diese eben die nicht-seinsollenden Erlebnisse sind. Das Normale, das Gesunde, das Gute wird nicht „gefühlt", erlebt in dem Maße und in der Schärfe, wie man das Abnormale, das Kranke, das Böse „fühlt" und erlebt. Diese haben einen gewaltsam einbrechenden, sich aufdrängenden ungewünschten Inhalt und greifen hemmend in den gewöhnlichen Lebensgang ein; jene nicht. Wenn man sich noch verhältnismäßig leicht über jene täuschen und irren könnte, dann würde der unsympathische und feindselige Charakter dieser sehr viele Täuschungsquellen zustopfen, wodurch die mögliche Fehlbarkeit schon sehr eingeschränkt ist.

Das echte Gewissen entsteht nie, solange man noch über den Wert der Handlung im Zweifel ist. Erst wenn man wirklich weiß, daß es schlecht war, entsteht das Gewissen. Überdies ist das Gewissen ein solch unangenehmes Erlebnis, daß der Grad der Überzeugung von der Schuld schon so hoch wie möglich gestiegen sein muß, ehe man sich darüber Gewissensqualen macht. Hierzu kommt noch, daß, wo das Gewissen spricht, es sich um solche Wahrheiten handelt, die für das Individuum als die höchsten, als die absoluten Wahrheiten gelten. Seine höchste und letzte Überzeugung spricht sich im Gewissen aus, nicht seine Meinungen, seine zufälligen oder relativen Überzeugungen. Auch alle diese Momente verringern die Fehlbarkeit des echten Gewissens.

Das Gewissen sagt aber nicht primär etwas aus über das allgemeingültige Böse, sondern über das viel konkretere und schärfere individualgültige Böse, über meine für mich geltende Bosheit. Für einen, der Staatspflichten auf seinen Schultern hat, ist das individualgültige Böse anders wie für einen, der kirchliche Pflichten, oder einen, der Schulpflichten, oder einen, der industrielle Pflichten, oder Bäckerpflichten, oder Straßenbahnpflichten usw. auf sich hat. Über die allgemeingültigen Pflichten, welche alle diese Personen haben, könnte man viel eher streiten als über die individualgültigen Pflichten, die jeder besonders verantworten muß; es ist leichter, das individualgültige Böse wegen seiner Konkretheit und direkten Nähe zu erfassen, als das allgemeingültige Böse wegen seiner Abstraktheit und Ferne. Sicher besteht zwischen diesen ein Verhältnis und vieles deckt sich, was unter das eine fällt mit dem, was unter das andere

Digitized by Google

fällt; Identifizierung jedoch würde ein Irrtum sein. Da das böse Gewissen sich primär auf das individualgültige Böse richtet, wird also die mögliche Fehlbarkeit noch vermindert.

Es wäre möglich, noch Gründe zu finden, welche die Fehlbarkeit des bösen Gewissens jedesmal erheblich vermindern würden bis zu einer höchstmöglichen, relativen Unfehlbarkeit, — aber so kommen wir nie zur absoluten Unfehlbarkeit; jede graduelle Verminderung der Fehlbarkeit bringt uns wohl näher zur absoluten Unfehlbarkeit, aber um von jener zu dieser zu gelangen, ist doch ein Sprung notwendig, da beide wesensverschiedene Größen sind, genau so wie man durch das Zusammenzählen endlicher Zeitgrößen doch nie zur Ewigkeit gelangt, welche von der Zeit wesensverschieden ist.

Zwei solcher Sprünge sind möglich, um die Gewissensunfehlbarkeit zu retten; der eine (1.) wird gewöhnlich gewagt, der andere (2.) zeigt uns das Phänomen selber an.

Wenn wir von dem individualgültigen Bösen im Gewissen zum personalgültigen [1] Bösen fortschreiten, haben wir einen solchen Sprung gewagt. Über das individualgültige Böse kann der Gewissensgeplagte sich noch

---

1 Der Personalismus, welcher hier gemeint wird, ist der empirische, wie aus der weiteren Behandlung der Frage sich deutlich hervorhebt. Neben diesem empirischen Personalismus besteht ein absoluter, — z. B. in dem Sinne Häberlins. Die empirische Person weiß vielleicht von einer „idealen" oder „absoluten", von einer „sein-sollenden" Person und kann sich doch in der Erkenntnis ihrer täuschen. Neben und über einem empirischen Personalismus des Gewissens besteht zweifellos ein absoluter („idealer") Personalismus. Man könnte in jedem Gewissenserlebnis, wenn man alles Empirisch-Zufällige abschälen würde, zu einem Kern gelangen, worin sich die absolute Person offenbart, von der man mit Recht (mit Bavinck) sagen könnte: das Gewissen ist das Gesetz unserer Person. Auf diesen metaphysischen Personalismus, worin jede Person eine einzigartige und nur einmalige Erscheinung ist, — oder religionsphilosophisch —, wo in jeder Person ein besonderer Gedanke Gottes ausgedrückt ist, können wir hier nicht weiter eingehen, ohne viel zu weit von unserem Thema abgeführt zu werden. Übrig bleiben dann noch die Probleme, wie in den Gewissenserlebnissen der empirische und der absolute Personalismus sich zueinander verhalten, und inwieweit jeder Mensch seinen eigenen absoluten Personkern ergründen kann, wie er also sich selbst bis in diese ontische Tiefe kennen kann.

Digitized by Google

täuschen, wie relativ unwahrscheinlich es auch scheinen will; zu Recht behauptet Scheler, daß jemand für sein individualgültiges Böses (bezw. Gutes) blind sein kann und eine andere Person wesensmöglich sein individualgültiges Böses objektiv erfassen und ihm seine Augen dafür öffnen kann. Im personalgültigen Bösen ist das unmöglich; denn von dem individualgültigen Bösen ist nur der Teil personalgültig, welchen die Person selbst einsieht; personalgültig heißt eben: „insofern die Person es selber einsieht". So definieren sehr viele Theologen das Gewissen als die Einsicht „in den uns bekannten Willen Gottes"; nur insofern jeder es einsieht, spricht für ihn sein Gewissen. Dadurch also, daß wir das individualgültige Böse beschränken auf: „insofern es personalbekannt ist", also auf das personalgültige Böse, haben wir tatsächlich einen Absolutismus gewonnen. Denn das echte Gewissen und die personale Einsicht in das individualgültige Böse laufen immer parallel, und dieses parallele Verhältnis bleibt absolut konstant. Man gewinnt hierdurch zweifellos einen konsequenten Personalismus des Gewissens; denn nun versteht es sich, warum ein Kind andere Gewissensaussagen haben muß als ein Greis, ein primitiver Mensch andere als ein Abendländer, ein religiöser Prediger andere als ein „Atheist". Jeder sieht ja sein Gutes und Böses mit seinen Augen und nur insoweit er es sieht, spricht sein Gewissen, und insoweit ist das Gewissen für ihn absolut, bindend und unfehlbar; insoweit er es nicht einsieht, hat er kein Gewissen, schweigt sein Gewissen, und wo kein Gewissen besteht, kann man auch nicht seine Fehlbarkeit behaupten, — das Gewissen behauptet ja seine Unfehlbarkeit nur, wenn es spricht. Wir haben also tatsächlich einen Absolutismus gewonnen, aber (und das übersieht man) — auf Kosten des Objektivismus; wir haben keinen objektiven, sondern einen subjektiven Absolutismus erhalten. Denn entweder führt dieser Sprung uns in eine Tautologie: „das Gewissen sagt, was das Gewissen sagt", oder in einen solchen Subjektivismus, daß, obwohl jemand sich objektiv täuscht über sein individualgültiges Böses, seine subjektive Einsicht dennoch für ihn absolut gilt, und das Gewissen für ihn absolut und unfehlbar bleibt. Was heißt diese Unfehlbarkeit anders als reiner Subjektivismus? Den Absolutismus haben wir erlangt, aber auf Kosten des Objektivismus, — und ist er dieses Opfer wert? Will man den Objektivismus retten, dann muß man den Relativismus des Gewissens an-

Digitized by Google

erkennen auf Kosten seiner Unfehlbarkeit, wenn es keinen anderen Weg aus diesem unangenehmen Dilemma gibt.

2. Der zweite Sprung rettet die Situation, obwohl er auf dem ersten Sprung fußt. Denn auch dieser geht aus von dem personalgültigen Bösen und behauptet, das Gewissen spricht nur, insofern ich personal das Böse einsehe, gleichgültig, ob ich mich in meinem individualgültigen Bösen objektiv täusche oder nicht; er erhält den Vorzug des Gewissenspersonalismus des ersten Sprunges. Er geht aber einen Schritt weiter und sagt: „Wenn ich personal etwas als böse einsehe (gleichgültig, ob ich mich täusche oder nicht), und ich ziehe doch dieses Böse vor, ich will dieses Böse — dann ist mein Wille bös."

Selbst wo ich objektiv etwas Gutes will, subjektiv aber es als bös erfasse, bleibt mein Wille böse. Das böse Gewissen richtet sich nicht gegen das erkannte Böse als solches, sondern gegen den bösen Willen, welcher das erkannte Böse gewollt hat oder will. Hierin irrt das Gewissen nie; und dieser Wille ist und bleibt objektiv böse; und in dieser Objektivität wird er als bös erfaßt. Dieser zweite Sprung entwindet sich dem Subjektivismus des ersten; — der Absolutismus des Gewissens, sein Objektivismus und sein Personalismus sind hier alle drei gerettet und versöhnt. Dieser Sprung zeigt uns das Gewissen selber auf; denn nicht regt es sich gegen das eine oder andere erkannte Böse, es will darüber nichts sagen, das liegt außerhalb seines souveränen Gebietes, das gehört den moralischen Erkenntnis- und Wertschätzungsfunktionen an, nicht aber dem Gewissen als solchem. Solange ich nur das Böse erkenne, ist seine Gefahr theoretisch, nicht aber reell; in dem Augenblicke, wo ich das erkannte Böse auch will und tue, ist seine Gefahr für mich reell geworden, und nur gegen diese reelle Gefahr sträubt sich das Gewissen. Wenn das Gewissen sagt: „ich bin schlecht, böse", knüpft es zweifellos an die empirisch gegebene Tatsache an, sei es Mord oder Lüge usw., welche die Werterkenntnis- und Wertschätzungsfunktionen in uns als böse aufweisen, aber es will damit nicht behaupten, „das, was ich getan habe, ist erkenntnistheoretisch böse", sondern: „in mir hat sich etwas Böses geregt, ich habe das für mich erkannte Böse gewollt, das Böse hat mich angezogen, ich habe mich dem Bösen hingegeben, ich habe Böses getan". Diese Einstellung ist eine gänzlich andere. Nicht die erkenntnistheoretische Ein-

Digitized by Google

stellung: „Dieses oder jenes ist böse", sondern die praktische, reelle Einstellung: „Ich habe Böses gewollt, getan oder vermieden" ist dem echten Gewissen immanent. Nicht die theoretische Unfehlbarkeit der Erkenntnis seiner Aussage als solche beansprucht das Gewissen, wenn es sagt: „Ich habe Schuld", sondern die praktische, reelle Unfehlbarkeit, — denn das moralische Schulderleben sprudelt nicht primär aus dem theoretischen Erkennen heraus, sondern aus der personalen Einstellung, Neigung, Gesinnung, aus dem Willen heraus. Hierin liegt des Gewissens Unfehlbarkeit, daß es absolut sicher weiß, „in mir hat sich etwas Boshaftes geregt" — oder auch nicht. — Darum, wenn jemand etwas in guten Absichten mit liebevoller Gesinnung nach „bestem Wissen und Gewissen" getan hat, was „an sich" böse ist, wird sein Gewissen ihm keine Vorwürfe machen, denn das böse Prinzip in ihm hat sich nicht geregt, und die Selbstentschuldigung ist vollkommen berechtigt, insofern er es nicht wissen konnte; umgekehrt, wenn jemand mit bösen Absichten und boshafter Gesinnung etwas tut, was objektiv nicht böse, sondern durchaus gut ist, wird nichtsdestoweniger sein Gewissen sich regen, denn in ihm hat sich das böse Prinzip geregt, und eine Entschuldigung ist unberechtigt. Nicht primär mit der Kognition der objektiven Werte hat das Gewissen es zu tun, obwohl das Gewissen sich nur dann regt, wo diese Kenntnis die höchste und wahrscheinlichste für die personale Gebundenheit ist, sondern mit dem innerlichen Erleben, daß in ihm etwas Böses aktiv war, daß er böse ist. Nach dieser Akzentverschiebung der Gewissensgeltbarkeit und dieser vertieften Auffassung seiner Blickrichtung können wir das echte Gewissen noch prägnanter so definieren: „Das Gewissen ist die reelle, innerliche Kundwerdung des Personalbösen in uns, sei es verwirklicht, zur Verwirklichung drängend oder prinzipiell möglich, aber reell verneint."

Diese Vertiefung richtet unser Auge auf etwas Wesentliches hin. Es gibt also in uns prinzipiell Böses (mehr behauptet das Gewissen nicht) oder ein böses Prinzip. Dieses Prinzip kann sich äußern in bösen Neigungen, bösen Strebungen, bösem Willen, bösen Wünschen, böser Gesinnung, bösen Trieben usw., welche wir zusammengefaßt haben als bösen Drang[1]. Diese scheinbare Mechanisierung des voluntativen Momentes, welche sich in allen diesen Erscheinungen äußert, findet plötzlich ihre

1 Siehe Kap. 5 am Schluß.

Digitized by Google

tiefere Einheit nicht in dem voluntativen Moment als solchem, sondern in dem bösen Prinzip als solchem, wogegen das Gewissen auftritt. Der „böse Drang" ist also nur der voluntative Aspekt des bösen Prinzips; hierin findet diese Terminologie endgültig ihre innere Berechtigung und die Aufhebung der scheinbaren Mechanisierung. Dieses böse Prinzip im Menschen fordert seinen Antipoden in einem guten Prinzip, welches im Gewissen sich äußernd das böse Prinzip überwindet. Der Mensch ist weder nur böse noch nur gut, und diese prinzipiellen Gegensätze des Gutseins und Bösseins in ihrem voluntativen Aspekt können zweifellos mit der Terminologie „guter und böser Drang" eindeutig und adäquat bestimmt werden.

Diese Akzentverschiebung des Geltbarkeitsproblems war notwendig, um dem Gewissen gerecht zu werden. Das Gewissen erscheint in seinem relativen, empirischen Kleide, knüpft an das erkannte (und gewollte, getane oder vermiedene) Böse an; in dem Erkenntnis-moment des Gewissens ist dem Menschen seine sittliche Einsicht und Erkenntnis gegeben, und diese ist relativ und fehlbar, ist mit-bestimmt durch die Erziehung, Umgebung usw., so daß jedes Individuum bis zu gewissen Graden auch gebunden ist an die relative Einsicht seiner Gemeinschaft, seines Volkes usw., und die Gemeinschaften, Völker, Kulturkreise stehen in ihrer eigenen Einsicht und in der Kenntnis des Moralischen relativ zueinander, wodurch die Variationen in dem Ethos und der Ethik möglich werden und historisch fundiert sind[1]. Inwiefern diese miteinander im wesentlichen übereinstimmen und voneinander abweichen, ist wieder ein Problem für sich. Mit dieser moralischen Einsicht und Kenntnis hat das Gewissen nur insofern zu tun, als es diese Erkenntnis zu seiner Entstehung wesensnotwendig hat und der Mensch ohne Einsicht und Kenntnis des „Bösen" auch nie wissen konnte, daß er das Böse oder Gute vorgezogen hat und böse oder gut war. Da wir aber gesehen haben, daß Intellektualismus und Intuitionismus irren, wenn sie das Gewissen auf die Kognition beschränken, ja daß das zentrale Wesen des Gewissens in einer emotionalen Regung zu suchen ist, so ist es doch eine ungerechte Stellungnahme gegenüber dem Unfehlbarkeitsproblem, wenn man es auf diese relative Einsicht und Erkenntnis beschränken will und nicht auf das zentrale Wesen des Gewissens. In der Gewissensregung, also im Gewissen als solchem, ist mir unfehlbar gege-

1 Siehe Scheler: Formalismus, Kap. 5—6.

Digitized by Google

ben, daß Böses in mir sich geregt hat oder regen wollte, genau so unfehlbar wie ich in der Liebe weiß, daß ich liebe; es ist unmöglich, sich so zu täuschen, daß das, was ich als Liebe erlebe, im Wesen etwa Haß war, oder daß im Hassen mir die Liebe immanent aufleuchtet. Liebe und Haß können einander ablösen, ineinander umschlagen, aber darin fehle ich nie, daß ich immanent in der Liebe die Liebe und immanent in dem Haß den Haß erfasse. So auch fehlt das Gewissen nie, wenn es sich gegen das Böse in mir regt. Wir stoßen hier auf einen gleichen absoluten Punkt, wie ihn Descartes nach seinem methodischen Zweifel meinte gefunden zu haben in seinem: cogito ergo sum. An allem kann ich zweifeln; nur nicht daran, daß ich zweifle, wenn ich einmal zweifle; und darum bin ich. Obwohl hier philosophische Irrtümer aufgedeckt werden können, wollen wir nur in dieser letzten, absoluten Sicherheit Descartes' sehen, was er sehen wollte, nämlich einen absolut sicheren, unbezweifelbaren und unfehlbaren Haltpunkt, von dem aus man weitergehen kann. Das objektiv Absolute, was Descartes meinte gefunden zu haben, ist im echten Gewissen als das böse Prinzip in mir sehr viel deutlicher, prägnanter und adäquater gegeben wie das objektiv Absolute in den meisten anderen noetisch-psychischen Phänomenen überhaupt gegeben ist. Sicher ist das Böse, woran das Gewissen anknüpft, in der Gewissenserkenntnis mir gegeben, — die theoretische Wahrheit, daß dieses erkannte Böse auch wirklich böse ist, will das Gewissen in sich nicht bestätigen, und hierauf darf seine Unfehlbarkeit nicht geprüft werden; das ist eine ungerechte Problemstellung; über die praktische Wahrheit, daß ich das „als bös Erkannte" auch wollte, daß Böses sich in mir regte, daß ich bös bin, macht das Gewissen seine Aussage, und darin fehlt es nie; es würde gar nicht sprechen, wenn tatsächlich nicht etwas Böses in mir sich geregt hätte. Fragt man: kann und soll ich meinem Gewissen immer vertrauen, so ist nur eine Antwort hier zu geben: „Wenn dein Gewissen sich regt, vertraue ihm absolut, denn was es in diesen Regungen bekundet, gilt für dich absolut, objektiv und personal, da es gegen das Böse in dir sich regt. Aber wo dein Gewissen gebunden ist an deine personale Einsicht und Kenntnis über das moralische Böse und Gute, und da diese relativ und fehlbar ist, bist du verpflichtet, hierin immer deinen Blick zu schärfen und deine Einsicht zu vertiefen; wenn das Gewissen sich nicht regt, wo du Gutes tust

Digitized by Google

und auch da nicht immer, wo du Böses tust, ist die Abwesenheit der Gewissensstimme ein sehr gefährliches Kriterium, wenn man sich darauf verlassen wollte. Da aber kein Mensch nur Gutes, jeder auch Böses in sich hat, so sorge dafür, daß du ein offenes und feinhörendes Ohr für jene Stimme in dir hast, welche leise oder laut dir absolut unfehlbar bekundet: „Ich bin böse." —

Hier leuchtet die Tiefe der Kalvinschen Gewissensauffassung ein: Das Gewissen ist ein Gefühl, welches zusieht, daß der Mensch nichts Böses in sich verbirgt und zudeckt, sondern ihn verfolgt und zwingt, bis er seine Schuld bekennt; es ist ein Gefühl, welches in den tiefsten Regionen des Herzens seine Geheimnisse und „Sekreten" beobachtet, damit nichts Böses im Dunkel begraben bleibe. Hierdurch leuchtet es uns plötzlich ein, wieso dem Gewissensgeplagten das räumlich-zeitliche Relative um ihn gleichgültig ist, daß er es mit etwas viel Wesentlicherem und Fundamentalerem zu tun hat, — was in den Momenten der ontischen Verlassenheit, ontischen Furcht, ontischen Flucht und dem ontischen Allbekanntsein der Schuld sich scharf herausprägt.

Nicht mit dem, was wir erkennen, hat das Gewissen primär zu tun, sondern mit der Frage, ob wir das, was wir als gut oder böse erkennen, auch wollen oder nicht; ob wir (mit Kant) der Stimme des kategorischen Imperativs gehorcht haben oder nicht; ob wir (mit Scheler) uns in Demut und Liebe geben an das, was wertvoll ist, oder ob wir in Hochmut und Haß uns dem Wertvollen entziehen und das Wertlose vorziehen. Dann antwortet das Gewissen unfehlbar; darin irrt es sich nie, ob es Gutes oder Böses vorgezogen hat. — Der Voluntarismus geht schon tiefer als der Intellektualismus und Intuitionismus, da er betont, daß es sich hier um das Realisieren des Wertvollen handelt, um Entwirklichung des Unwertvollen in uns. Am tiefsten aber blickt der Emotionalismus, der in den Regungen des Herzens die Kundwerdung erschaut, daß zwei entgegengestellte Prinzipien in uns zusammenstoßen und „kämpfen" um den Besitz „unseres Seins" und „unserer Seele", und daß im Gewissen das gute Prinzip das böse überwindet und zugleich uns vor der Anwesenheit jenes bösen Prinzips warnt.

Wir wollen nicht die verschiedensten Theorien untersuchen, welche irgendwie den Absolutismus und Relativismus des Gewissens zu ver-

Digitized by Google

söhnen suchen, — nur einer wollen wir unsere Aufmerksamkeit schenken, nämlich der patristischen und scholastischen Gewissenslehre. Für diese Denker ist das absolute Moment in der „Synteresis" gegeben als ein Verwahren, Behüten der Gesetze Gottes in uns. Sie erkennt die Gesetze, treibt uns an zum Guten und hält uns ab vom Bösen. Sie ist das unverdorbene Fünklein im Menschen, welches er nach seinem Fall im Paradiese noch behalten hat; das relative Moment erblicken sie in der Conscientia, der Anwendung der in der Synteresis verwahrten Gesetze, Normen usw. auf Spezialfälle. Jene ist unfehlbar, absolut; diese fehlbar, relativ. Nur diese, die Conscientia als Akt, ist für sie das Gewissen katexochen.

Merkwürdig; denn für uns steht die Synteresis dem echten Gewissen unendlich viel näher als die Conscientia. Wenn das Gewissen sich in uns positiv als Warnung gegen das Böse regt, dann ist es negativ doch zweifellos der Wächter und Behüter des Guten (z. B. in scholastischer Terminologie: der göttlichen Gesetze) in uns, also die Synteresis; es hält uns positiv von dem Bösen ab und treibt uns negativ zu dem Guten hin. Wenn wir beide Auffassungen miteinander vergleichen, könnte man sagen, daß wir in unserer Gewissensauffassung das Phänomen „von unten her" sehen durch seine Regungsintentionen hindurch „nach oben", nach dem heiligen Richter hin, in dem allein alle diese Regungen ihre letzte Einheit und ihren letzten Sinn finden. In der Synteresis aber sieht man das Gewissen „von oben her" als einen von Gott den Menschen verliehenen Akt, um ihres eigenen Heiles willen seine Gesetze und Ordnungen, welche er in alle Dinge und Wesen gelegt hat, zu verwahren, zu behüten, nicht dagegen zu verstoßen und folglich sich nicht in Gefahr zu bringen. Es ist die Freiheit, um die Ordnungen und Gesetze, die in allen Dingen und Wesen gelegen sind, zu befolgen und hierdurch sich selbst und seine immanente Idee zu realisieren. Wenn ein Baum die Freiheit hätte, den Wachstumsgesetzen und Wachstumsordnungen in sich nicht zu gehorchen, er würde sich vernichten, wenn er nicht gehorchen wollte. So auch ist das Gewissen ein Wächter und Behüter unseres Heiles, daß wir uns dem Ungehorsam gegen die Ordnungen und Gesetze in uns und in den Dingen rund um uns widersetzen, und uns vor unserer selbstverschuldeten Vernichtung bewahren. Eine Analogie zwischen diesen beiden Blickrichtungen der Synteresis und unserer Gewissensauffassung, also „von oben" und „von

Digitized by Google

unten her", gibt bildlich und sehr deutlich das folgende Beispiel: Wenn ich unten an einem Berg stehe und gegen den Hang des Berges eine Kirche sehe, dann zeigt der Kirchturm sowie der ganze Berg immer höher, nach oben, nach Gott: die Kirche ist da, um Gott zu verehren und ihm zu dienen. Stehe ich aber auf der Spitze des Berges und sehe nun die Kirche gegen den Hang des Berges unter mir, auf dem Hintergrunde eines Städtchens am Fuße des Berges, dann sagt das Bild mir: die Kirche ist da des Menschen wegen, um die Menschen zu Gott zu führen. So auch stellt das Wesen des Gewissens „von unten her" gesehen den Menschen vor seinen heiligen Richter; „von oben her" gesehen aber ist es des Menschen wegen da, um ihn zu retten, zu verwahren, vor dem Fallen zu behüten und zu warnen. Im Gewissen schneiden sich die beiden Blickrichtungen „von oben nach unten" und „von unten nach oben". Das Gewissen steht zwischen dem „unten" und dem „oben"; es ist der Treffpunkt von Gott und Mensch, wie auch die Kirche es ist, aber so, daß der Mensch dort durch seine Schuld Gott gegenübersteht, hier aber durch göttliche Offenbarung mit Gott in Verbindung tritt. Das Gewissen offenbart zugleich Gott als gerechten, barmherzigen und gnadenhaften Richter gegenüber des Menschen Schuld (von unten gesehen) sowie die Rettung, Verwahrung und Behütung des Menschen durch Gottes väterliche Liebe und Sorge (von oben gesehen). Die mittelalterliche Philosophie ging nicht von dem „unteren", sondern von dem „oberen" Standpunkte aus auf Grund ihrer religiösen Einstellungen und Dogmen; aber sie fühlte eben die Einseitigkeit, die darin lag, bei dem Absolutismus zu verharren und den Relativismus zu leugnen; um beide zu versöhnen, nahm sie nicht den Standpunkt hinzu, auch „von unten her" das Wesen des Gewissens zu durchschauen, auch das Gewissensphänomen selbst die Antwort geben zu lassen auf ihre Fragen, sondern konstruierte eine Hypothese auf Grund ihrer mehr oder weniger intellektualistischen Einstellung. Sie machte die Synteresis zu einem Habitus, statt sie als Akt, als Gewissenstat in unserem Sinne, aufzufassen, und konstruierte eine Conscientia als Akt hinzu, welche die in dem Habitus bewahrten Gesetze auf Spezialfälle anwenden mußte, wodurch jene unfehlbar und absolut, diese aber fehlbar und relativ sein sollte, — mit dem Erfolg, daß sie in der Conscientia ein Phänomen erlangte, welches in seiner syllogistischen Funktion überhaupt nichts mit dem echten Gewissen

Digitized by Google

primär zu tun hat. Das war der methodische Fehler der scholastischen Gewissenslehre, daß sie ein „von oben her" gesehenes Wesensbild des Gewissens mit einer intellektualistischen, künstlichen Konstruktion zu verbinden versuchte, statt phänomenologisch das Wesen des Gewissens auch „von unten her" objektiv zu untersuchen.

Wir haben in der Behandlung des guten Gewissens gesehen, daß das religiös bestimmte, gute Gewissen nicht diese hohe „religiöse" („theale") Stellung zwischen dem Moralischen und dem Religiösen einnimmt. Das religiös bestimmte gute Gewissen empfängt durch das religiöse Erlebnis einen viel tieferen Sinn. Kalvin[1] sagt, wie die Werke der Menschen auf den Menschen hinzeigen („hinsehen"), zeigt („sieht") das Gewissen auf Gott, und das gute Gewissen ist demnach nichts anderes als die innerliche Reinheit des Herzens (integritas cordi); hierin liegt die innerliche Ruhe des Herzens, wenn wir ohne Scheu und Furcht mit der Überzeugung der gnadenvollen Vergebung des Bösen in uns, uns vor Gott stellen können. Was Newman u. a. als gutes Gewissen sieht, den innerlichen Frieden des Herzens, das wird im religiös bestimmten, guten Gewissen auch in voller Tiefe erlebt. So läßt sich mit der Synteresis, die sich regt, wenn Böses sich nähert und den Menschen davon abhält, diese Seelenruhe, Herzensreinheit und dieser Gewissensfriede einheitlich verbinden, insofern in der Synteresis die Abwesenheit des Bösen und dessen religiöse Vergebung erlebt wird. Im religiösen Erleben kommt das Gewissen zu seiner vollen Gestaltetheit (Gestaltung), wo sein Wesen und das, was empirisch bewußt, erlebt wird, einander vollkommen decken.

Auf ein teilweise metaphysisches und teilweise religionsphilosophisches Problem wollen wir noch hindeuten, welches auszuführen hier nicht der Ort ist, das aber für die letzte metaphysische Einheitlichkeit des Gewissens im Menschen doch sehr wichtig ist. Wenn das Gewissen, insbesondere das böse Gewissen, hindeutet auf eine überweltliche Gerechtigkeit und Liebe in der Person Gottes, inwieweit fordert das Wesen des Gewissens irgendeine übervitale Unsterblichkeit des Menschen? Man vergleiche, auf welche Gründe hin Kant eine Unsterblichkeit annimmt. Sicher ist es, daß eine totale Sterblichkeit des Menschen, auch seines geistigen Prinzips, nicht in Einklang zu bringen ist mit dem Wesen des Gewissens. Man könnte aus seinen Tiefen und Abgründen „überweltliche" und „theale" Wesenszüge herausarbeiten, die in schroffem Gegensatz zu einer absoluten Sterblichkeit und absoluten Ver-

1 Kalvin: a. a. O., IV. 10, 3, 4.

Digitized by Google

nichtung des ganzen noetisch-vitalen Menschen ständen. Die Strafen, welche der Gewissensgeplagte immanent fürchtet, sind nicht die biologischen und sozialen Straffolgen seines Tuns primär; im Gegenteil, er könnte so viele solcher Strafen auf sich nehmen wie möglich und auch sich selbst peinigen, ohne daß diese Strafen ihm irgendwie seine Gewissensunruhe voll aufhöben; diese Strafen sind der Gewissensangst primär durchaus unwesentlich. Die Strafe, welche die Gewissensfurcht fürchtet, hat eine „überweltliche" und „theale" Tiefe und Größe, welche während des empirischen Lebens des Menschen nirgendwo sich realisieren kann. In der Gewissensreue, in der Gewissensscham und in den religiösen Erlebnissen der Schuldvergebung, in der Gewissensruhe, dem Gewissensfrieden, der Gewissensdankbarkeit eröffnen sich uns so Phänomene, welche nicht in Einklang zu bringen sind mit einer absoluten Sterblichkeit des ganzen Menschen. (Auch die Schuldvorwürfe und Gewissensbisse vor dem Tode können sich teleologisch nicht auf das Leben beziehen). Entweder müssen wir diese Unsterblichkeitsforderung, die im Wesen des Gewissens liegt, ernst nehmen, oder das Gewissen als solches als Illusion, Schein und subjektive Phantasmagorie deuten. Im letzten Falle bleibt es aber merkwürdig, daß das Gewissen seinen ontischen Ernst so stark bekundet, daß jeder Mensch, ob er an Gott glaubt oder nicht, unter seinen eigenen Gewissensbissen zusammenbrechen kann. Entweder ist also, wenn das Wesen des Gewissens eine Illusion sein soll, die ganze Menschheit in ihrem sittlichen Wesen nicht normal, vielleicht generell psychopathisch veranlagt oder geworden (insofern sie das Gewissen erlebt), — oder man muß eine Antwort suchen auf die Frage der Unsterblichkeit, welche das Wesen des Gewissens als seine volle Sinnbedingung fordert. Kalvin [1], der sehr tiefe phänomenologische Einsichten hat, nennt das Gewissen einen Beweis, eine Bestätigung für die Unsterblichkeit, welche die Dogmen seiner Theologie positiv behaupten: „Denn wie würde eine einzige Bewegung ohne „echtes" Wesen zum Gericht Gottes durchdringen können, und sich selbst durch Erkenntnis ihrer Sünde und Schuld einen Schrecken einjagen können? Denn der Körper des Menschen wird nicht getroffen und erschrocken mit der Furcht vor irgendeiner geistigen ‚Strafe', nur die ‚Seele' des Menschen." Insofern das Wesen des Gewissens makrokosmische Probleme stellt [2], wird es sich bestimmt lohnen, diese Unsterblichkeitsforderung des Gewissens tiefschürfend zu untersuchen.

Auch das verwandte Problem, die Frage nämlich, welcher Zusammenhang zwischen der vitalen Sterblichkeit des Menschen und „dem Bösen" im Gewissenserlebnis liegt, fordert unsere Aufmerksamkeit, insofern einerseits verschiedene Religionen und Theologien (z. B. die jüdische und die christliche) dogmatisch einen Wesensverband zwischen beide setzen und insofern auch phänomenologisch eine metaphysische Wesensübereinstimmung beider nicht einfach von der Hand zu weisen ist. Wir wollen über die sehr beachtenswerten, naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Theorien über Leben und Tod und über die Ursache des Todes

1 Kalvin: a. a. O., I. 15. 2. 2 Siehe Schluß von Kap. 6.

Digitized by Google

(z. B. die Fortpflanzung) hier kein Urteil aussprechen, das wäre Anmaßung; — aber metaphysisch zu prüfen, ob jene dogmatischen Erörterungen gänzlich sinnlos und unberechtigt sind, oder ob auch diese eine beachtenswerte These setzen, ist sicherlich erlaubt. Wir fanden zwischen der Leichenfarbe (in ihrer Beziehung zu den übrigen Gesichtsfarben) und dem echten bösen Gewissens-erlebnis (in seiner Beziehung zu den übrigen moralischen Phänomenen) eine sprechende Analogie, welche in den ontischen Erscheinungen, nämlich in „dem Tode" und in „dem Bösen" (in der „Sünde") fundiert ist. Hat diese Analogie auch einen tieferen inneren Sinn und Wert? Beide Phänomene: der „Tod" und das „Böse" (die „Bosheit", die „Sünde") sind katastrophaler Natur und haben eine metaphysisch ungewünschte Art; sie brechen vernichtend in den gewöhnlichen und ideal-sein-sollenden Strom hinein; beide sind absolut negativ und negativwertig. Es wäre meines Erachtens möglich, eine sehr tiefgehende Wesensübereinstimmung beider herauszuarbeiten. Stehen diese ontischen Phänomene in ihrem tiefsten Grund nur nebeneinander? — oder haben sie letzten Endes eine reale Grundeinheit? Muß man metaphysisch annehmen, daß beide von zwei gänzlich verschiedenen Seiten her auftauchen und so zum mindesten von zwei Gründen her den Ursprung des Schmerzes, des Übels, des Leidens, des Todes, des „Bösen", der „Bosheit", der „Sünde" zu erklären suchen — oder darf man metaphysisch hinter beiden einen Einheitsgrund suchen? Wenn man dann einen vollkommenen, persönlichen Gott annimmt (was der Theismus tut und der Panentheismus tun kann), erscheint dann nicht eine reale Verkettung von beiden im Menschen möglich, vielleicht selbst wahrscheinlich? Metaphysisch gesehen also darf man nicht von vornherein so ohne weiteres eine solche dogmatische These abweisen. Nimmt man (mit diesen Dogmen) an, daß zwischen Tod und Bösheit (Sünde) ein Wesensverband und eine reale Verkettung beider irgendwie besteht, dann kann man sagen, daß das Gewissen, seinem Wesen nach, die vitale Sterblichkeit des Menschen setzt und die übervitale Unsterblichkeit des Menschen fordert. Ein analoges „Sterblichkeits"phänomen zeigt uns das Wesen des Gewissens schon insoweit auf, als es die vollständige Überwindung des bösen Dranges in uns bekundet, was symbolisch sehr wohl begriffen werden kann mit dem Ausdruck in der christlichen Religion: „das Absterben des alten Menschen in uns", — ein Phänomen, welches uns hier sofort die Tiefe des Wiedergeburtsproblems eröffnet. Sieht man das Gewissen in diesem doppelten Aspekt der Sterblichkeitssetzung des „Vitalen" und der Unsterblichkeitsforderung des „Übervitalen" am Menschen zusammen mit dem Wiedergeburtsgedanken, dann verbinden sich im Gewissen die tiefsten und größten Paradoxa des Lebens und des Seins.

b) Ist das echte Gewissen unfehlbar und gilt es personal, objektiv und absolut, wenn es sich gegen das personale, reelle Böse regt, dann ist das Gewissen in dem weiteren Sinne, welcher über das Gute und Böse „für mich" auf Grund der Lebenserfahrung und der in ihr gewonnenen Einsicht etwas

Digitized by Google

aussagt, „mit bestem Wissen und Gewissen" wohl subjektivistisch absolut, insofern die Gewissensaussage parallel mit der subjektiv-höchsten Einsicht sich entwickelt und immer in konstantem Verhältnis hierzu bleibt und subjektiv auch absolut bindend ist, solange die Person hiervon fest überzeugt bleibt, — aber nicht objektiv absolut; denn hier verlegt sich der Akzent der Fehlbarkeitsfrage zurück von dem „in mir" gespürten Bösen zu dem erkannten Bösen und das Gewissen kann (in diesem Sinne) sich zweifellos irren und täuschen über das individualgültige Gute und Böse, insofern es diese in ihrer objektiven Wahrheit erkennen will[1]. Hier kann

1 Auf eine begrifflich sehr klare, etwas intellektualistisch gerichtete Gewissensauffassung Hepps (Het Testimonium Spiritus Sancti; Ie Deel: Het Testimonium Generale; Kap. VIII, Das Testimonium Generale und das Gewissen; Kampen, Holland, 1914), die mir erst während der Drucklegung des ersten Teils dieser Arbeit zu Augen gekommen ist, möchte ich in dieser Beziehung noch hinweisen. Hepp behauptet: Das testimonium generale darf nicht mit dem Gewissen verwechselt werden. Es gibt zweierlei Gewissen, ein natürliches und ein erleuchtetes; das erste hat jeder Mensch, das zweite nur der religiös Gläubige. Das testimonium generale und das Gewissen sind beide innerliche Zeugnisse. Aber: 1. Das Gewissen ist ein Zeugnis des menschlichen Intellektes, das testimonium ein Zeugnis des Spiritus Sancti. 2. Das Zeugnis des Gewissens richtet sich auf das sittliche Leben des Menschen, das Zeugnis des Geistes auf die Wahrheit. 3. Das Gewissen ist von Natur negativ, das testimonium positiv. 4. Das Gewissen war erst nach, das testimonium vor dem Sündenfall des Menschen. 5. Das Gewissen beruht auf syllogistischem Denkverfahren, das testimonium nicht. 6. Das Gewissen ist fehlbar, das testimonium nicht. 7. Das Gewissen ist nicht immer sicher (gewiß), das testimonium wohl. 8. Das Zeugnis des Gewissens kann beiseite gestellt werden, das testimonium nicht. — Da wir in dieser Arbeit nur das behandelt haben, was Hepp das „natürliche Gewissen" nennt, und das „religiöse Gewissen" nur insoweit heranzogen, als es mit jenem übereinstimmt, können wir Hepps Aussagen über das testimonium (und also auch über das „erleuchtete Gewissen") hier außer acht lassen. Tief ist seine Auffassung des Gewissens als ein Zeugnis (in unserer Theorie) gegen das Böse in uns. Zu 1. Mit Recht weist Hepp einen Conscientialismus ab, welcher das Gewissen als eine Stimme Gottes ansieht, eine Art Orakel, welches dem Menschen unfehlbare Erkenntnis gibt. Mit Unrecht sieht er das Wesen des Gewissens im Intellekt des Menschen. Wohl ist das Gewissen in seinen Aussagen von der jeweiligen Erkenntnis des „Guten" und des „Bösen" abhängig, sein Wesen aber liegt in den tieferschütternden moralischen Regungen; im „Herzen", nicht im „Verstande" soll das Gewissen als Gewissen primär gesucht werden. Zu 2. Zu Recht behauptet Hepp, daß das Gewissen sich auf das sittliche Leben des Menschen bezieht. Eine Unterschei-

Digitized by Google

und soll man dem Gewissen relativ vertrauen, aber nicht absolut, da die prinzipielle Möglichkeit zu irren und sich zu täuschen nicht ausgeschlossen ist. In diesem Sinne gibt es ein irrendes (in der Sphäre der intellektuell gewonnenen, moralischen Erkenntnis), ein täuschendes (in der Sphäre der intuitiv erfaßten moralischen Werte), ein zweifelndes, ratendes, mahnendes Gewissen usw. Hier ist es nicht sinnlos, ja sogar Forderung, wo man über Werte der Handlungen selbst zweifelt, sich von anerkannten „Autoritäten", welche tiefer und objektiver sehen, leiten zu lassen. So gibt es immer Menschen, die einen tieferen Blick in solche Probleme haben als

---

dung zwischen einem spekulativen und einem praktischen Urteil, in welchem das Gewissen ein praktisches Urteil sein soll (nach Amezius, vgl. auch Thomas'Intellectus practicus), ist eine in dieser Beziehung fragliche und unfruchtbare, insofern a) es schwierig auszudenken ist, welchen wichtigen Unterschied diese subtile Differenzierung machen soll: das Urteil bleibt als Urteil über die Wirklichkeit, und erst das Erleben der Schuld bringt den Menschen in direkte Verbindung mit seinem „personalen Bösen". b) der Begriff des „praktischen Intellektes" (wie er hier gemeint wird) war überdies sehr unfruchtbar in der Philosophie des Mittelalters bis heute; c) wenn es mit dem „Willen" in Beziehung gesetzt wird, ist es noch schwieriger, das objektive Phänomen zu finden, das als „praktischer Intellekt" angedeutet wird. Zu 3. Den negativen Charakter des „Gewissens" erkennen wir voll an. Zu 4. Der Tatsache, daß das Gewissen erst nach dem Sündenfall des Menschen entstanden ist, haben wir metaphysisch voll zugestimmt in der Einsicht, daß das Gewissen erst dann prinzipiell möglich ist, wenn Böses gegeben ist; dasselbe folgt auch aus unserer Gewissensdefinition. Zu 5. Mit Unrecht behauptet Hepp, daß das Gewissen auf einem Verstandessyllogismus beruhe; es kann ebensogut auf einem intuitiven Wertfühlen beruhen; auch beruht es auf einem moralischen Drang in uns. Zu 6. Das Gewissen als Regung gegen das böse Prinzip im Menschen ist unfehlbar. Nur wenn wir dem Gewissensbegriff einen weiteren Umfang geben und die sittliche Erkenntnis des „für mich" Guten oder Bösen einschließend betonen, können wir sagen, daß das Gewissen fehlbar ist. Zu 7. Das Gewissen als Regung ist immer sicher und gewiß; wenn nichts Böses in mir wach geworden wäre, hätte sich das Gewissen in mir nicht geregt. Nur im weiteren Sinne als moralische Erkenntnis kann das Gewissen unsicher und ungewiß in seinen sittlichen Erkenntnis-aussagen sein. Zu 8. Nicht immer kann man das Zeugnis des Gewissens negieren; das Gewissen steht ja prinzipiell über dem Willen und man kann vielfach mit der allergrößten Willensanstrengung die Gewissensstimme nicht zum Schweigen zwingen, sondern wird gezwungen, sich zu beugen und der Stimme zu gehorchen. — Die Prinzipien des Gewissens, welche wir unserseits hier wiedergegeben haben, findet man in der ganzen Arbeit, besonders aber in Kap. 3—8 und 10 eingehend behandelt.

Digitized by Google

der Durchschnittsmensch, und insbesondere die höchsten, sittlichen Idealtypen, welche als Beispiele für alle Völker und alle Zeiten gelten. Da die Sittlichkeit ihre höchste Lebenskraft von der Religion her bekommt, darf man hier die größten homines religiosi nicht vergessen. Diese Tatsache der Möglichkeit der kognitiven, sittlichen Irrungen und Täuschungen berechtigt empirisch durchaus zu dem Autoritätsstandpunkt. Insofern ich selbst richtig einsehe, gilt meine Einsicht für mich; wo ich aber nicht weiter sehen kann, wo die Linien im Nebel verschwimmen und verschwinden, soll ich auf den Blick jener, welche tiefer gesehen haben, und von denen ich weiß, daß sie moralisch hoch stehen, vertrauen. Wo ich selbst nicht mehr einsehe, bin ich nicht berechtigt, das eine oder andere vorzuziehen, weil ich auf diese Weise ebensogut das Böse wie das Gute treffen kann, und sind Leitsätze, sittliche Regeln, göttliche Gebote und Verbote mehr als je bindend. Es ist gerade hier der Punkt, wo die Religion außerordentliche Dienste leisten kann. Die Grenze zwischen Einsicht und Autorität verschwimmt nach beiden Seiten hin, und diese Grenze ist nicht für alle dieselbe; manche bedürfen mehr, andere weniger einer Autorität. Da aber in der Religion die Moralität ihren höchsten und reinsten Glanz erlangt, ist auch in dieser Sphäre die unzweideutigste Antwort zu erwarten, die auf alle Gewissenszweifel gegeben werden kann.

Die relative Fehlbarkeit des Gewissens in diesem Sinne ist so selbstverständlich, daß dies nicht weiter angedeutet zu werden braucht, besonders, da diese Arbeit sich hauptsächlich nur dem echten Gewissen widmen wollte; die Fehlbarkeit des Gewissens in dem weiteren Sinne zu prüfen, würde uns zur Problematologie der Geltbarkeit und Relativität der Werte überhaupt führen, welche Scheler in seinem Formalismus eingehend ausgearbeitet hat, und das fällt außerhalb der Aufgaben dieser Arbeit. Wichtig ist hier, daß das Gewissen in diesem Sinne genau so fehlbar und relativ vertraubar ist wie die Erkenntnis der sittlichen Werte und Gesetze überhaupt, und das führt uns zu einem korrelativen Problem: Wenn das Gewissen relativ fehlbar ist, wie kann ich es so unfehlbar wie möglich machen? — zu der Frage der Erziehbarkeit des Gewissens. Kann das Gewissen erzogen werden, inwiefern und wie?

Das „echte Gewissen" ist jeder direkten Erziehung transzendent. Direkt unmittelbar das echte Gewissen zu beeinflussen, sei es in einer Er-

Digitized by Google

ziehung durch andere oder Selbsterziehung, ist unmöglich. Das geht schon daraus hervor, daß dieses Phänomen unabhängig von jedem Willen zur Erscheinung kommt und verschwindet, und erst indirekt durch den Willen beeinflußbar ist.

Ist das „echte Gewissen" nun indirekt beeinflußbar, dann fragt es sich, wie und inwiefern? — Gegeben sind uns als wesensnotwendig für die Entstehung jedes Gewissensphänomens: — die Erkenntnis (die intellektuelle und intuitive) und die Liebe (der „gute Drang" des Voluntarismus). Ohne sie entsteht das Gewissen nicht, und es paßt sich in seiner Entstehung ihnen an. Diese Faktoren sind aber wohl direkt beeinflußbar und durch sie indirekt das „echte Gewissen". Durch die intellektuelle, moralische Kenntnis, die intuitive moralische Einsicht und den voluntativen Drang, zu beeinflussen und zu ändern, beeinflußt man indirekt das „echte Gewissen auch".

Die intellektuelle moralische Erkenntnis kann vermehrt und vertieft werden und hat gegenüber der intuitiven Einsicht (Wertfühlung) das voraus, daß sie ein Residuum aus der Lebenserfahrung behält, daß sie eine Art Niederschlag der früheren Erkenntnis ist, und also diese Erkenntnis zur Verfügung hat, während die intuitive Einsicht jedesmal neu einsehen muß. Diese aber hat wieder den Vorzug, daß sie lebendiger, reeller, konkreter und direkter ist als jene. Jene hat den Vorzug einer relativen Stabilität gegenüber möglichen intuitiven Schwankungen, da man nicht immer gleich adäquat den objektiven Wert „fühlt", diese wieder den Vorzug einer direkten emotionellen Vertiefung in dem Werterfassen selbst. Die Zusammenarbeit beider ist notwendig, und man muß einerseits die intellektuelle Erkenntnis soviel und so objektiv richtig wie möglich vermehren, aber andererseits die intuitive Wertfühlfähigkeit so sensitiv und feinfühlig wie möglich gestalten.

Eine intellektuelle Sittenpredigt hat nie den Erfolg wie das direkte Wert- und Unwertfühlen selbst; hierfür die Fühlfähigkeit zu verfeinern ist eines der schönsten aber schwierigsten Probleme der Erziehung. Es ist Försters Irrtum, zuviel die intellektuelle Sittenpredigtmethode in den Vordergrund zu stellen — (er tadelt diese Methode selbst, aber ist in der Ausführung seiner Theorie doch dieser These untreu), — obwohl wir ihr nicht ganz allen Wert absprechen wollen. Führen doch diese Sittenpredigten

Digitized by Google

meistens den Zuhörer weiter als je von seinen Werterlebnissen fort und machen ihn kalt und gleichgültig. Besonders ist das der Fall, wo sowohl in dem Sittenprediger wie in dem Zuhörer die ursprüngliche Liebe zu dem Thema fehlt, oder nicht hervorbricht. Wo aber die Liebe bei beiden sich regt, da ist eine solche Sittenpredigt nicht wertlos und verfehlt ihren Einfluß nicht so schnell, besonders, wenn sie kurz und kräftig ist. Zuviel Herumreden ist verhängnisvoll für den gewünschten Erfolg.

Muß also die Erziehung suchen, die moralische Erkenntnis und Wertfühlfähigkeit so vollkommen wie möglich zu entwickeln, so fällt noch eine größere Rolle dem voluntativen Momente zu, dem „guten Drang" oder der „Liebe". Hiervon hängt letzten Endes ab, ob das Gewissen entsteht oder nicht. Die Liebe zu erwecken und zu vermehren, die Liebe für alles, was durch die Liebe wertvoller werden kann, und für alles, was wertvoll ist, ist das zentrale Problem der Gewissenserziehung. Lieben heißt „sich geben an", „sich opfern für" den Geliebten. Hier sieht man gerade den Wert des idealen Vorbildes. Man denke nicht, daß Eltern, die gegen ihre eigenen Wünsche und Charaktere sich eine Art künstliches Vorbild aufzwingen der Kinder wegen, den gewünschten Erfolg haben werden. Solch ein kaltes, liebeloses, gekünsteltes Vorbild wirkt karikaturhaft, und die meisten Kinder fühlen diese Unnatürlichkeit und Geschraubtheit direkt, viele Kinder lachen spöttisch darüber. Solche Eltern erniedrigen sich zum Karikaturhaften und diese moralische Komik bewirkt den entgegengesetzten Erfolg. Hier sieht man deutlich, wie der ideale Pflichtmensch Kants, wenn er ein Pflichtvorbild seinen Zöglingen geben will, negativ wirkt. Die Liebe wirkt positiv; sie ist ein Vorbild und braucht selbst nicht Absicht zum Vorbild zu sein, sondern ist es schon in sich selbst. Sich liebend seinen objektiven Pflichten zu widmen, sich liebend der Erziehung der Zöglinge hinzugeben, sich liebend das in der Liebe vorgehaltene, positive Ideal des Seinsollens zu realisieren, sich in Liebe dem Religiösen anzuvertrauen, sich in Liebe Gott hinzugeben, in Liebe den Armen und Bedürftigen zu helfen, — das ist das höchste Vorbild, das der Erzieher dem Zögling geben kann und zugleich das natürlichste, echteste und einflußreichste. Durch diese Liebe in allem was er tut, wirkt er viel tiefer auf den Zögling ein als mit kategorischem Pflichtgebote und mit intellektuellen Sittenpredigten. Ein Lehrer mit Liebe, aber mit schlechten

Digitized by Google

Erziehungsmitteln in einer ärmlichen Wohnung wirkt unendlich viel positiver und charakterbildender, als ein Lehrer in einem glänzenden Schulpalast mit den ausgezeichnetsten und glänzendsten Erziehungsmitteln ohne diese Liebe. Die Liebe des Erziehers setzt Gegenliebe auch da, wo seine Liebe über den Ungehorsam des Kindes getrübt ist oder gegen es zürnt. Durch diese Liebe kann er im Kinde die eigene ursprüngliche Liebe wecken und hierdurch vertiefte Einsicht und verfeinerte Wertfühlfähigkeit und dadurch größere Gewissenhaftigkeit zum Vorschein bringen. Hat man also die moralische Kenntnis, Einsicht und Liebe so gut wie möglich entwickelt, dann ist indirekt mitgegeben, daß das Gewissen auch so gut wie möglich mit-beeinflußt worden ist. Die Grundforderung ist und bleibt für den Erzieher: „sei echt in allem", — sonst bringst du das Kind zur Lüge. Nichts fördert die Lüge im Kinde so sehr, wie die künstliche, liebelose Vorbildhaftigkeit der Eltern, denn ihre Haltung ist — wovor sie die Kinder bewahren wollen — eine Lüge. „Sei echt, lüge nicht nur nicht mit deiner Zunge, sondern auch nicht mit deiner Haltung und deinen Augen." Die nachteiligen Einflüsse und Gefahren des letzteren sind größer und fataler als die des ersteren. Diese Forderung der Echtheit gilt für alles, sowohl für die eigene Haltung der Eltern ihrer Tradition, wie ihren eigenen, ursprünglichen Einsichten gegenüber. Nichts wirkt mehr charakterverderbend und auflösend wie gerade die Lüge. So heißt Gewissenserziehung beinahe dasselbe wie Charakterbildung und moralische Erziehung. Da das religiöse Erleben die allertiefsten Schichten des Kindes berührt, ist es selbstverständlich, daß die beste Gewissenserziehung (insofern sie indirekt möglich ist) in dem Eröffnen des kindlichen Herzens für die religiösen Wahrheiten und Tiefen liegt.

Man könnte viele solcher Faktoren hinzufügen, welche alle die Gewissenhaftigkeit fördern und den Boden für die Pflanze des Gewissens, „diese unheimlichste Pflanze der irdischen Vegetation", so fruchtbar wie möglich machen, — das wird uns hier aber zu weit führen. Wichtig ist das Ergebnis, daß das echte Gewissen nur indirekt, das Gewissen im weiteren Sinne aber direkt beeinflußbar oder erziehbar ist. Das Gewissen und die Gewissenhaftigkeit fordern die Einheit und Festigkeit des Charakters, und das ist das höchste Ideal, welches die Erziehung erreichen kann: einen sittlichen, hohen und festen Charakter, welchem Gott zu dienen und seinen

Digitized by Google

Mitmenschen zu helfen und Glück zu bereiten, die größte Freude macht. Nicht an die Zufälligkeit dieser oder jener Pflichttat, oder dieses oder jenes Gebotes knüpft an erster Stelle die höchste Gewissenhaftigkeit an, nicht tausende Pflichten bis in die kleinsten Kleinlichkeiten zu erfüllen macht primär gewissenhaft, sondern die Grundeinheit und die Grundfestigkeit des hohen sittlichen Charakters. Die Gesamthaltung zu seiner Umgebung ist die primäre Forderung der Gewissenhaftigkeit.

Die Gewissenserforschung — abgesehen von der katholischen, kirchlich eingestellten Gewissenserforschung, bei der es immer fraglich bleibt, ob es recht ist, den Menschen zu verpflichten, einem Menschen zu bekennen, was er eigentlich an sich nur Gott in tiefstem Herzen voll und gründlich bekennen kann — ist eine sehr wertvolle Methode der Gewissenserziehung. Sich selbst zu prüfen und seine Fühlfähigkeit für das Böse in sich zu verfeinern, sein Ohr für das Böse in sich so feinhörig wie möglich zu machen, ist zweifellos für den sittlich hohen Charakter eine Forderung. Wäre der Mensch absolut gut, dann wäre die Forderung nicht da. Da er aber auch böse ist, da er ist, was er nicht sein soll, ruft ihn hier eine Forderung, eine objektiv gegründete Pflicht, sich liebevoll hinzugeben an die Reinigung seines Herzens und seines Charakters. Ist das Gewissen selbstverständlich über alle Pflicht erhoben und jeder Pflicht als solcher transzendent, so bleibt die Gewissenhaftigkeit in den Grenzen des objektiven Pflichtrufes; — es gibt keine Gewissenspflicht, wohl aber eine Pflicht zur Gewissenhaftigkeit; — in Liebe (nicht in Pflichtgefühl) diesem Pflichtruf zu gehorchen, ist höchste sittliche Tat der Selbsterziehung im Menschen. „Für jeden ist es Pflicht, sein Gewissen zu bilden, seinen Inhalt zu reinigen und von unwahren Elementen zu befreien. Das Gewissen ist von unermeßlichem Gewicht, es ist eine unüberwindbare Kraft in jedem Menschen und in einem ganzen Volk. Das höchste aber ist es nicht, es kennt keine Erlösung, nur eine Schuld, einen Vorwurf, einen Schmerz[1]." Die Erlösung, die volle Reinigung des Herzens, die Vergebung der Schuld kann es uns nicht geben, aber es zeigt uns von sich aus die Richtung, in der es wohl zu erlangen ist, in dem positiven religiösen Erlebnisse, in dem personal In-Verbindung-treten mit Gott, um von ihm die Vergebung der

1 Bavinck: Kennis en Leven, 1922, S. 26 ff.

Digitized by Google

Schuld gnadenhaft zu erhalten. In der christlichen Religion, welche gerade das bringt, was das Gewissen als Antwort auf den Ruf seines Wesens fordert, nämlich die Botschaft der Erlösung von des Menschen Schuld und Sünde, findet das Gewissen seine höchste Berechtigung und die glänzendste Erfüllung seiner tiefsten Sinnbedingungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

NAMENVERZEICHNIS

Adam 25
Albertus Magnus 26, 28
Alexander 214
Alexander von Hales 27, 28
Amezius 57, 58, 271
Anna Karenina 14
Antigone 13, 14
Antonius von Florenz 28, 29
Aristophanes 13
Aristoteles 28, 216
Athene 153
Augustin 112, 122

Bach 14
Bain 139, 214, 236 ff., 243, 246, 250
Baldwin 214
Barth 85
Bavinck 21, 57, 58, 88, 169, 182, 258, 276
Beneke 107
Bergmann 214
Bergson 87, 216
Bernard 30
Boecklin 14
(Le) Bon 45
Brown 21
Buijtendijck 1, 2, 44, 88, 123 ff., 225 ff., 233, 234, 237
Butler 30 ff., 45, 46, 104
Byron 14

Carneri 214
Carus 240
Cathrein 57
Chica 230 ff.
Chrysippus 10
Clifford 57
Coccejius 25
Collius-Carus 249
Corsmann 77, 169
Cronin 21, 57, 168, 214
Crusius 107
Cudworth 92

Darwin 139, 213, 214, 240 ff., 249
Davison 49
Descartes 263
Diodorus 10
Don Juan-Finale 15
Dostojewski 14, 82 ff., 143, 153
Duncan 83
Duringsfeld 8

Eisler 21, 28, 58, 92, 107, 214
Elsenhans 51, 59 ff., 64, 76, 107, 192 ff., 214, 247, 249, 250
Erinnyen 13, 152, 153
Esau 85
Eumeniden 153
Euripides 13

Feuerbach 214
Fichte 15, 92
Förster 273
Forcellini 9
Franc 9
Freud 2, 24, 42 ff., 46, 73, 107, 135, 136, 139
Furien 14

Gaß 25 ff., 192
Geesinck 58
v. Gerland 15, 170
Girgensohn 163
Gizzycki 214
Green 214
Grimm 8
Gugerl 214

Haas 66
Haeberlin 52, 107, 109 ff., 119 ff., 198, 258
Hatzfeld 16, 17
Hegel 15, 22, 103
Heimsoeth 114
Hepp 270, 271
Heraklid 213
Herzog 9 ff., 29, 107
Heymans 89 ff.
Heyns 8
Hieronymus 25, 26 ff.
v. Hildebrandt 98, 99, 116
Höffding 168, 214
Hofman 107
Homer 12, 13, 14
Husserl 92, 98, 99

Ihering 214

Jacob 85
Jahnel 26
Jaspers 87
Jerusalem 214
Jodl 5, 28, 29, 57, 214
Johannes 112
Jones 13 ff.
Judas Ischariot 141, 153

Kähler 10, 11, 13, 28 ff.
Kain 14, 152
Kaiphas 85
Kalvin 30, 77, 136, 169, 177, 211, 264, 266, 268

Digitized by Google

Kant 15, 22, 24, 32 ff., 45, 46, 62, 69 ff., 87, 97, 107, 109, 111 ff., 127, 133, 137, 164, 189, 198, 264, 266, 273
Kluge 8
Köhler 2, 71, 107, 228 ff., 238, 243
Koffka 2
Kreibig 21
Külpe 6

Laas 21, 57, 58, 214
Landwehr 77, 169
Larouse 9
Lindworsky 21
Lipperheide 8
Lipps 107
Littré 9
Lohengrin 244, 245
Los 72
Luther 30, 85

Macbeth 14, 82 ff.
Macdougal 2, 49, 94
Macduff 83
Mackenzie 57
Manfred 14
Martensen 107
Martineau 107
Melanchthon 30
Menander 13
Messer 139
Mill 168, 236
Montessori 114
Moses 152
Mozart 14
Münsterberg 214

Newman 79, 80, 144, 145, 147, 152, 159, 160, 193, 206, 209, 266
Nietzsche 22, 24, 38 ff., 45, 46, 52, 83, 101, 107, 134, 139, 141, 246, 247 ff.
Nitzsch 26
Notker v. St. Gallen 9

Oedipus 42 ff.
Oesterreich-Ueberweg 95
Orestes 13, 14, 152, 153
Origines 26, 27
Otto 160

Paracelsus 139
Passavant 110
Paulsen 57, 214
Paulus 14, 26, 160
Pfänder 2, 66, 78, 87
Pfister 73, 136
Pharisäer 195
Pilatus 85, 86
Plato 25, 30, 31, 92
Plotin 92
Plutarch 13
Priestly 35
Przywara 111, 116, 122, 123

Rashdall 50, 92
Raskolnikoff 82 ff., 143, 153
Rathenau 45
Rée 4, 57, 139, 214, 244 ff.
Reinsberg 8
Richard III. 14
Ritschl 12, 137, 192, 194, 199
Rogers 92, 249, 252, 254
Rosenkranz 57
Rothe 5 ff.
Rousseau 15
Royce 21

Scheler 1, 2, 34, 35, 44, 73, 88, 92, 95 ff., 107, 111 ff., 122 ff., 125, 128, 130, 132, 144, 145, 156, 159, 160, 163, 171, 175 ff., 188, 193, 195, 169, 211, 216, 221, 233, 234, 243, 244, 245, 247, 251, 256, 259, 262, 264, 272
Schestow 83
Schiller 115
Schleiermacher 52, 107
Schlottmann 64
Schmitt 107
Schopenhauer 15, 22, 34 ff., 45, 46, 61, 69 ff., 92, 107, 133, 134, 164, 165
Sextus Empiricus 27
Shakespeare 14, 82 ff.
Shaftesbury 92
Sidgwick 92 ff.
Simmel 52, 107, 214
Sokrates 206
Spencer 24, 214, 243, 249 ff.
Spinoza 92
Spranger 2
Stephan 21, 168, 214
Strobäus 10, 13
Struve 107
Sully 214
Sultan 230
Sutherland 214

Tercera 232
Thomas v. Acquino 28 ff., 271
Tilly 214
Tolstoi 14, 83

Verdam-Verweys 9

Wander 8, 19
Wertheimer 2, 75, 76, 238
Windelband 27
Wittmann 98, 116
Wolff 21, 57
Wundt 214

Ziegler 214

Digitized by Google